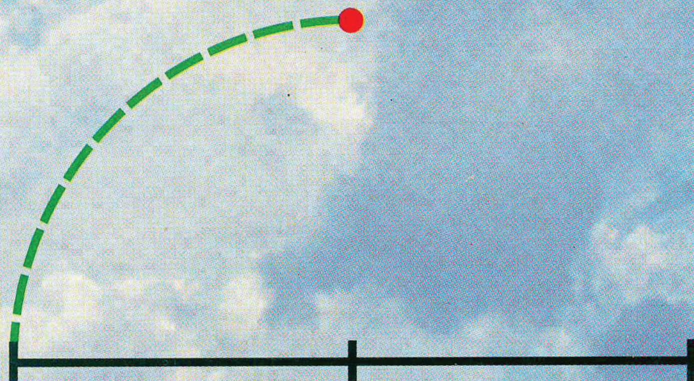
SORIN COSMA

CUMPĂTAREA

ÎN ETICA FILOSOFICĂ ANTICĂ ȘI MORALA CREȘTINĂ

– O ÎNCERCARE DE SOFROLOGIE CREȘTINĂ –



HELICON

SORIN COSMA

C U M P Ă T A R E A
ÎN ETICA FILOSOFICĂ ANTICĂ
ȘI ÎN MORALA CREȘTINĂ

– O ÎNCERCARE DE SOFROLOGIE CREȘTINĂ –

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
COSMA, SORIN
Cumpătarea în opera filosofică antică și în morala creștină: o încercare de sofrologie creștină / Sorin Cosma. - Timișoara: Helicon, 1999
440 p.; 24 cm.
Bibliogr.
ISBN 973-574-524-0

14(3)
241:28

ISBN 973-574-524-0
Consilier editorial: IOAN I. IANCU

Pr. prof. dr. SORIN COSMA

CUMPĂTAREA
ÎN ETICA FILOSOFICĂ ANTICĂ ȘI ÎN MORALA CREȘTINĂ
– O ÎNCERCARE DE SOFROLOGIE CREȘTINĂ –

EDITURA
HELICON
TIMIȘOARA

Această strădanie cărturărească vede lumina tiparului prin bunăvoința onoratei familii ing. ION ADRIAN ARDELEAN din Lugoj, a cărei dorință de mântuire rugăm pe Dumnezu să o împlinească.

Simțăminte de afecțiune și prețuire distinsului și generosului meu discipol și frate în Hristos, preot Gheorghe Cristescu din Lugoj, precum și prietenilor mei Luminița și Dan Stancu.

Motto:

σωφροσύνη ἐστίν καθολική πασῶν
τῶν ἀφετῶν ἐπωνυμία

(Sf. Ioan Scărarul)

P R E F A Ț Ă

Apariția unei cărți bune în literatura de specialitate constituie totdeauna un moment important pentru cititorii avizați, cât și pentru publicul mai larg interesat în probleme și teme de viață trăită în anumite contexte sociale și culturale.

Problemele de spiritualitate în general, și de trăire creștină duhovnicească au interesat și interesează totdeauna nu numai pe teologi, ci și pe toți cei care simt de datoria și calitatea lor de buni creștini să-și desfășoare viața de toate zilele în perspectivă eshatologică după acel trebuie *evanghelic, ca să afle și să rămână în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii lor, oamenii.*

Lucrarea de față, pe baza căreia autorul și-a luat titlul de doctor în Teologie, este rodul unei munci științifice de calitate și mărturia unei gândiri teologice mature în problemele eticii filosofice și ale moralei creștine. Din conținutul lucrării se vede clar orizontul larg în care autorul tratează tema cumpătării în antichitatea clasică și în morala creștină, nu numai istorico-filosofic, ci și sistematic, cu referire la viața religios morală și spirituală a credinciosului în actualitate, invocând totdeauna când este cazul datele și cercetările științifice. Prin perspectiva nouă în care abordează tema, prin bogăția ideilor și implicațiilor care le sugerează, ca și prin metoda riguroasă de cercetare, lucrarea Părintelui Profesor Sorin Cosma se însrie ca o contribuție importantă în domeniu. La acesta contribuie și forma de expunere, adecvată lucrărilor științifice, tratând problemele într-un stil sobru, curgător și antrenant, fapt care arată că autorul stăpânește metoda teologică de cercercetare și expunere științifică, specifică teologiei morale creștine, dovedind putere de analiză și sinteză, precum și un echilibru al judecății în problemele controversate.

Realmente, autorul a surprins și a aprofundat punctele nodale ale subiectului, oprindu-se și stăruind pe larg, cum era și firesc într-o lucrare de doctorat, asupra implicațiilor virtuții cumpătării (sophrosyne) *în morala*

creştină şi în spiritualitatea ortodoxă, în special, punând la contribuţie cele mai substanţiale rostiri în probleme de literatură patristică şi postpatristică, precum şi din literatura filosofică, dar plecând totdeauna de la Sfânta Scriptură.

Nu mai puţin interes prezintă şi rostirile de substanţă privind virtutea cumpătării scoase de autor din gândirea marilor filosofi greci (Pithagoras, Socrate, Platon şi Aristotel), dar şi din lucrările celorlalţi filosofi greci antici, care îşi au contribuţia lor la tezaurul gândirii filosofice greceşti antice, folosite creator de marii Părinţi ai Bisericii. Necunoscând însă pe Dumnezeu ca existenţă spirituală personală, absolută de care este legată direct fiinţa şi viaţa omului, transcendent lumii, dar prezent în viaţa omului şi în creaţie prin energiile Sale divine necreate, marii filosofi şi moralişti greci n-au înţeles lucrarea ontologică a virtuţilor în viaţa omului. Punând-o în relaţie cu celelalte virtuţi morale cardinale, cunoscute de antichitatea greacă, şi mai ales în relaţie cu virtuţile teologice: credinţa, nădejdea şi dragostea, autorul a surprins specificul şi lucrarea virtuţii cumpătării în viaţa omului şi a creştinului în special care ştie şi vrea să-şi orânduiască viaţa personală şi comunitar sobornicească potrivit îndrumarului moral sădit în însăşi fiinţa sa de la creaţie şi voinţei explicite a lui Dumnezeu exprimată în Revelaţia dumnezeiască supranaturală, cuprinsă şi transmisă prin Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie.

Reţinem ca deosebit de utile, din bogata prezentare, mai ales capitolele în care se regăseşte o pertinentă analiză a dobândirii virtuţii cumpătării, perenitatea virtuţii cumpătării şi ideala ei funcţie în procesul educativ.

Concluziile generale schiţate de autor nu reprezintă doar o sumă a celor expuse în lucrare, ci dezvăluie valenţa cercetării pe care a întreprins-o în vederea elaborării ei. Este vorba deci de o analiză ideatică care cuprinde programul de gândire al autorului şi temeiurile axiomatice ale virtuţii cumpătării în perspectivă interrelaţională atât teoretică cât şi practică cu celelalte virtuţi creştine.

Bibliografia generală ilustrează întreg periplul întreprins de autor în cercetarea sa. Discernem din lista de autori perspicacitatea şi acurateţea de selecţie caracteristice autorului.

Tipărită, lucrarea de faţă va fi o carte de referinţă în tema urmărită, atât pentru Morala creştină şi spiritualitatea ortodoxă, cât şi pentru Etica filosofică.

Preot prof. univ. dr. DUMITRU RADU
Facultatea de Teologie Bucureşti

INTRODUCERE: ÎN CĂUTAREA SOPHROSYNEI

Ideea de cumpătare este foarte variată şi bogată în conţinut. Ea este cel mai bine redată prin noţiunea de sophrosyne, deoarece aceasta cuprinde întreaga gamă de înţelesuri a înţelepciunii practice, ca expresie a sănătăţii minţii, orientată dinamic şi creator spre multitudinea de valori care împlineşte şi desăvârşeşte bio-psiho-socio-cultural fiinţa umană. Orientând axiologic comportamentul uman, sophrosyne este criteriul şi natura care îi asigură vieţii omeneşti demnitatea într-o continuă devenire, consacrându-l pe om în a fi din ce în ce „mai OM”... Iar a-ţi trăi viaţa cu măsură, cinste şi demnitate rămâne cel mai frumos răspuns pentru darul vieţii oferit de Dumnezeu omului. Nu e uşor, desigur, să fii totdeauna stăpân pe tine însuţi, „ţinându-ţi firea” şi rămânând statornic, tu însuţi, în vâltoarea necazurilor, suferinţelor, nenorocirilor şi înfrângerilor de tot felul. E o înaltă trăsătură de caracter să nu te laşi copleşit şi tulburat de vuietul sălbatec care de multe ori te ameninţă şi te apasă... Să fii asemenea stejarul falnic pe care furtunile îl clatină, dar nu-l dărâmă...

Pe de altă parte, ce frumos e să nu răspunzi cu rău, la rău, să te bucuri cu cel ce se bucură şi să plângi cu cel ce plânge. Să nu te laşi atras de goana febrilă după acumularea bunurilor ce depăşesc trebuinţele vieţii, devenind robul egoismului închistat în zgârcenia aridă şi anxioasă, dar nici să-ţi risipeşti bunurile în tot felul de destrăbălări. Ce frumos e să fii natural, cu faţa mereu senină, agreabil şi generos, cu inima mereu largă oricând să dai din al tău, şi chiar mai mult, să oferi nu numai din surplus, ci şi din necesar, spre a fi totdeauna bucurie altora!...

Cât de bine le stă oamenilor cu mintea limpede, cu conştiinţa împăcată şi clară, cu vorba înţeleaptă şi plăcută. Şi invers, cât de rău le stă oamenilor aroganţa şi sfidarea; indecenţa şi luciferica încredere în sine; mânia şi ura de fiară neîmblânzită, cu poftele descătuşate în excesul lor delirant.

Şi cu toate acestea, omul modern este stăpânit de fascinaţia vitalului mai mult decât de puterea credinţei şi a iubirii lui Dumnezeu, care îi înnobilează şi îi desăvârşeşte fiinţa. Trăim într-o lume secularizată, marcată

de vitalismul neopăgân, adică de erupţiile vulcanice ale iraţionalului, de irascibil şi pofte, cu consecinţele lor dezastruoase asupra vieţii personale şi sociale. Faptul că mass media anunţă în lume o crimă la 20 de minute şi un viol la 6 minute, nu numai că confirmă această realitate tragică, ci constituie şi un semnal de alarmă, care în mod normal trebuie să determine fireasca întrebare: unde vom ajunge?!.

Fr. Nietzsche, Karl Marx şi Sigmund Freud şi-au propus să scoată pe Dumnezeu din inimile oamenilor. Dar ce au pus în locul credinţei?...

Fr. Nietzsche a declarat moartea lui Dumnezeu şi a întemeiat „fiosofia vieţii", exaltând energia vitală şi „voinţa de putere". El este creatorul „supraomului", a „bestiei blonde", salvatorul civilizaţiei, eliberat de prejudecăţile morale, cratorul unei arte rezultată din sublimarea plăcerii senzuale. Din voluntarismul biologizant, din individualismul şi din antidemocratismul lui Nietzsche s-au inspirat ideologii fascismului. Şi la ce s-a ajuns?...

Karl Marx declară religia „opiu pentru popor" şi aşează lupta de clasă la temelia unui sistem politic al urii implacabile, soldat cu cele mai multe crime din câte a cunoscut istoria vreodată. A adus spaima şi teroarea, a distrus conştiinţele, a destrămat caracterele şi orice simţ de omenie...

Sigmund Freud a întemeiat psihanaliza, constituind psihologia prin tehnica explorativă a inconştientului, axând sexualitatea la baza vieţii, a culturii şi a artei; de unde a rezultat hemoragia nestăvilită a preocupărilor sexuale pornografice izvorâte din rana tenebroasă a sufletului omenesc pe care a deschis-o el.

După cum vedem, nesocotind valoarea credinţei în viaţa spirituală a oamenilor, „debarasându-se" de noţiunea de păcat, fixând sensul vieţii aici şi acum, neopăgânismul intronizează la rang de cult violenţa şi sexul, alături de celelalte forme de destrăbălare, abuzuri şi excese. Şi toate acestea, reflectându-se în cultură, artă şi ştiinţă, crează un adevărat dezastru spiritual, încât pentru a ieşi din această criză distructivă, trebuie să coborâm din cer, ca oarecând Solon, când polisul grecesc se afla la fel în criză, pe sophrosyne pentru a restabili ordinea, echilibrului şi armonia în viaţa omenirii.

De aici, necesitatea şi importanţa cultivării sophrosynei ca trăsătură de caracter în viaţa oamenilor şi în relaţiile sociale şi culturale dintre ei. De fapt, apreciindu-se necesitatea ei, încă din al şaselea deceniu al secolului nostru reînvie **Sofrologia**, pentru echilibrarea raţiunii, prin eliberarea de orice tensiune, încât psihicul uman să devină generator de energie şi sănătate. Este o reînviere a hesekiei pentru omul modern derutat de irascibil şi pofte. Ea „reîncarcă" mintea cu sănătate şi sufletul cu energie creatoare, ceea ce, evident, îl afirmă în autenticitatea lui dinamică[1]. Oricum, s-au scris cărţi, revistele au publicat articole despre Sofrologie, căutându-i-se identitatea şi eficienţa în mai aproape toate domeniile de activitate ale vieţii omeneşti[2].

De fapt încă din antichitate sofrologia prezenta un interes deosebit în cultivarea sufletului omenesc spre echilibru şi moralitate. Theophrastos

ne spune că în Lesbos, Tenedos şi în alte multe cetăţi s-au organizat concursuri între fetele tinere, nu numai de frumuseţe, ci şi de artă menajeră (oiconomia), precum şi de sofrosyne, adică de echilibru sufletesc şi moral.[2a]

În actualitate, s-a creat în Statele Unite ale Americii chiar un institut naţional de sănătate mentală, iar în psihiatrie se încearcă metode şi practici sofrologice lăudabile. Noi dorim să pătrundem însă mai adânc, căutând prin sophrosyne încreştinată identitatea persoanei umane în plinătatea demnităţii sale ca şi chip a lui Dumnezeu, ce tinde necontenit prin Hristos în Duhul Sfânt să devină „părtaşă dumnezeieştii firi" (II Petru 1, 4).

Referindu-ne însă mai îndeaproape la sophrosyne ca sănătate a minţii, vom evidenţia importanţa şi necesitatea ei în mai aproape toate domeniile care contribuie la buna dezvoltare a spiritului omenesc.

Astfel, în **psihologie** sophrosine defineşte sănătatea minţii, nousului care stăpâneşte şi dirijează thymosul şi epitimia. În „disecţia" care tot mai mult se face în conştiinţa noastră, descoperim asemenea anticilor, zone de lumină şi părţi întunecate. E vorba mai întâi de mintea omenească, un adevărat miracol demiurgic al omului în univers. Cu această extraordinară putere este dotat omul şi pentru aceasta el reprezintă „o minune" în univers. Grecii, indienii, chinezii şi mai târziu scolasticii (următori lui Platon şi Aristotel) au fost frapaţi în primul rând de acest miracol care este mintea omenească, şi de aceea au început să cerceteze omul. Epoca modernă care are mintea cea mai luminată, a uitat să se întrebe pe sine ce este ea. Şi astfel omul a uitat de propria lui natură[3].

Dar există în sufletul omenesc şi zone întunecate, determinate de erupţiile vulcanice ale iraţionalului, de irascibil şi pofte, cu consecinţele lor dezastruoase. De aici şi căutarea minţii sănătoase, adică a sophrosynei. Şi aceasta, fiindcă în condiţiile firii căzute în păcat, putem vorbi şi de o minte nesănătoasă... După cum poate fi un om normal, tot astfel poate fi un altul anormal; după cum mintea este bună sau de-bună... Se spune că în fiecare om se poate găsi o doză mai mică sau mai mare de nebunie. Unii însă ies cu ea la rampă şi triumfă... Alţii din neferícire îi cad victimă... De aceea, nebunii nu trebuiesc numaidecât căutaţi în ospicii. Acolo sunt nenorociţii soartei. Nebunii sunt printre noi!...

Sub aspect **psihologic creştin** sophrosyme implică şi alte dimensiuni. Şi anume, este bine cunoscut faptul că amfibiile sunt vieţuitoare care trăiesc pe două suprafeţe: pe uscat şi în apă. (De aici şi numele de „amfibiu"). Asemănător acestora, datorită structurii sale psiho-fizice, omul poate fi numit: **„Magnum Amphibium"**[4]. El se poate înrobi instinctelor oarbe şi poate aluneca în prăpastia animalităţii, a dezumanizării, sau „se poate face părtaş dumnezeieştii firi şi să scape de stricăciunea poftei" (II Petru 1, 4), spiritualizându-se după chipul Celui ce-i este Părintele său. Omul posedă capacitatea de decizie, de autodeterminare. El este singura fiinţă care poate spune NU, şi astfel să transforme instinctul vulgar în aspiraţie cerească, în dor şi elan al nemuririi. Aceasta este libertatea care-i dă omului măreţia de a identifica în sine chipul lui Dumnezeu. Acesta

este argumentul demiurgic al omului, și aspirația de a fi asemenea Celui ce i-a dăruit suflare din suflarea Sa; este capacitatea de alegere axiologică în urma unei deliberări, în urma unei întâlniri cu sine însuși; a alegerii dintre bine și rău, și a opțiunii pentru ceea ce îi împlinește și desăvârșește ființa. De aceea, libertatea rațională, adică libertatea ca rezultat al minții în care tronează duhul lui Dumnezeu nu poate avea decât un aspect afirmativ în bine. Că există și o rațiune „neînțeleaptă" ne-au spus-o și filosofii Eladei. Ea va fi copleșită de atracția spre animalitate și va avea drept consecință declinul sub dominația instinctului orb. Această înrobire de pofte și de patimi nici nu este libertate (Ioan 8, 32–34), ci mai degrabă o decădere din umanitate... De aceea, sophrosyne luminată de credință și întărită de har desăvârșește libertatea spre împlinirea omului ca ființă îndumnezeită.

Dar în același timp, sofrologia creștină aduce echilibrul și în cultivarea sfințeniei. Ea așează mai întâi serenitatea sufletului omenesc, și apoi îl conduce spre desăvârșire. Și aceasta pentru că pe **piscurile vieții duhovnicești se urcă, nu se „aterizează**... A pune aureola sfințeniei pe un suflet care nu a dobândit mai întâi sănătatea și echilibrul funcțiilor sale, este ca și cum ai pune – să zicem – gradul de general pe haina militară a unui soldat, și i-ai da posibilitatea exercitării funcției cu care a fost „investit", fără ca el să aibe pregătirea și capacitatea necesară exercitării ei...

În pedagogie și educație, sphrosyne definește noțiunea de bun simț, ca punct de plecare în cultivarea spiritului uman și determinarea caracterului moral. Bunul simț se conturează în sentimentul de pudoare, iar acesta se împlinește în respectul reciproc dintre oameni, afirmându-se în determinarea unor norme de comportament și conviețuire civilizată. După cum am văzut, sophrosyne reprezintă natura umanizată a ființei raționale, care se vrea din ce în ce mai umanizată... Ea are o gamă foarte variată de exprimare, asemenea unei simfonii ce mereu se amplifică în redarea armoniei sufletului omenesc. În măsura în care va pronunța în numele libertății acel hotărât NU hybrisului din om, care exprimă depășirea condiției umane și a condiției cuvenite, reprezentând o defecțiune a comportamentului uman, ea va înnobila mereu natura omenească, deschizându-i aspirația spre îndumnezeire. Și astfel sophrosyne devine o constantă deprindere, dăltuind și definind caracterul religios moral creștin.

În literatură și artă sophrosyne acționează într-o orientare estetică, evaluând dinamic și creator tot ceea ce reprezintă lumina conștiinței umane și fermitatea caracterului prin stăpânirea de sine față de răbufnirile inconștientului animalic, egoist, tenebros și pornografic... Sophrosyne se identifică apoi cu **muzica** prin armonia proporțiilor. Ea aduce liniștea și elevația sufletului, de aceea, ea însăși trebuie să fie ferită de zgomotul dezarmonios, asurzitor și delirant... Este adevărată că nu orice fel de muzică oferă sufletului omenesc armonia și eurythmia, ca regăsire de sine prin seninătatea și liniștea sophrosynei. Există și o muzică stridentă, zgomotoasă, dură, impulsionată de vitalismul instinctiv și sălbatic din om. Mulți nu sunt

de acord cu ea și o consideră „muzică sălbatică". Foarte mulți însă o preferă și se „regăsesc" în ea, așa cum aderă și la o literatură și artă pornografică, sau le place să vizioneze filmele ce au ca temă sexul, crima și destrăbălările de tot felul. Recunoaștem și ne explicăm că instinctul primar reușește de multe ori să domine instanțele superioare ale conștiinței. Dar tocmai fiindcă există astfel de cazuri, și nu puține, ci foarte multe, omul trebuie educat să fie altfel; să tindă, și mereu să caute a-și regăsi identitatea în menirea devenirii sale... Iar sofrologia creștină oferă un model de adevărată cultură și civilizație umană, prin ridicarea spiritului omenesc spre valorile veșnice în care se regăsește dinamic, creator și plenar.

Dar nu numai în literatură și arta umanistă, ci și în arta „tehnică", precum de pildă în **arhitectură**, modelul sofrologic redat prin armonie și sobrietate este cel mai preferat și utilizat într-o multitudine de forme estetice.

În **medicină**, sophrosyne este identică cu **dieta**. După cum spunea Filon din Alexandria, dieta este „nomos tes sophrosynes". Dieta asigură buna funcționalitate a naturii fizice (biologice) a omului, printr-o judicioasă analiză și apreciere a ceea ce îi este propriu, necesar și folositor naturii la un moment dat, evitând ceea ce este străin și dăunător. Tot în acest sens se poate încadra și buna funcționare a naturii intelectuale a omului, adică armonizarea sănătății biologice și sufletești pentru buna desfășurare a vieții.

În viața **social politică**, prin libertatea democratică sunt atâtea formațiuni politice extremiste care crează discordii și busculade. Sophrosyne intervine cu măsura și discernământul care temperează în alegerea celor mai bune mijloace de acțiune pentru a ajunge la cele mai bune și eficiente scopuri.

Societățile democratice își propun să „lanseze" drepturile omului într-o libertate deplină de afirmare. Libertatea este într-adevăr o căutare și împlinire a sufletului omenesc. Dar fără un echilibru interior al omului, adică fără discernământul necesar, ea se transformă în libertinaj haotic și abuziv. Iar omul „triumfând" într-o astfel de libertate, ***se îneacă în ea***. În loc de împlinire, libertatea determină în acest caz dezordinea socială, fiindcă **somnul rațiunii naște monștri**!...

În domeniul **economic**, sophrosyne vine cu echilibrul și măsura, stabilind raportul echitabil dintre producție și consum, prin evitarea disproporțiilor.

Sub aspect **moral-social-existențial,** sophrosyne se îndreaptă totdeauna spre dikaiosyne, adică spre dreptate care netezește relațiile dintre oameni, desființând barierele care îi deosebește, punându-i pe unii deasupra altora... Iar acest fapt este valabil nu numai în regimurile totalitare, ci și în societățile democratice. Peste tot în lume, omul contemporan trăiește sub aspect economic și social într-o stare de descumpănire și de stress. „In das welt sein", cum spune Martin Heidegger, înseamnă criză, nesiguranță, zbucium. E existența pentru grijă și existența pentru moarte. Unii nu reușesc să răzbată în lupta vieții, prin

valurile și vânturile ei, și îi cad victime... Alții se „târăsc" prin noroaie ca să supraviețuiască; iar altora soarta și norocul le surâde din plin, și în tulburătorul lor nesațiu sunt dominați de egocentrism, risipindu-și viața în huzur, excese și abuzuri de tot felul... Dar cu toții sunt nemulțumiți. Unii în mod firesc, fiindcă sunt apăsați de lipsa strictului necesar. Alții însă, fiindcă sunt tulburați de nesațiul lăcomiei după acumularea de bunuri, sau dominați de pofte, tiranizați de neîmpliniri și pierduți în labirintul neîntreruptelor căutări... Pe toți viața îi apasă, și mulți caută „remedii" în afara propriei ființe: în stimulente, în alcool, în tranchilizante, în droguri și în tot felul de destrăbălări...

Din această criză existențială omul poate ieși numai căutându-se pe sine, întâlnindu-se cu sine însuși, regăsindu-și propria identitate prin sănătatea minții, prin puterea de acțiune și prin disciplinarea afectelor și pornirilor oarbe ale firii. Iar la acest echilibru sufletesc care-i dă omului liniștea și ordinea ca raportare la lume și viață, poate ajunge prin sophrosyne luminată de credință și de har.

Iar pentru a înțelege mai bine această realitate, vom urmări aprecierile unui celebru psihanalist referitoare la necesitatea sacralizării vieții sufletești a omului prin credință și har. Indiferent de convingerile religioase ale lui C. G. Jung (1875–1961), într-un dialog cu Mircea Eliade, el constată: „...Pentru mine experiența religioasă este reală, este adevărată: eu constat că atari experiențe pot „salva" sufletul, pot accelera vindecarea, și pot instaura echilibrul spiritual. Pentru mine, ca psiholog, starea de grație există: este perfecta serenitate a sufletului, echilibrul creator, sursă de energie spirituală. Tot ca psiholog, eu constat că prezența lui Dumnezeu se manifestă în experiența profundă a psihicului... Credința credinciosului este o mare forță spirituală; este garanția integrității sale psihice... Lumea modernă este desacralizată, de aceea, ea se află în criză. Trebuie ca omul modern să redescopere o sursă mai profundă a propriei vieți spirituale[5].

În altă ordine de idei, este cunoscut faptul că destrăbălările, abuzurile și excesele aplicate asupra mediului natural înconjurător constituie cauza dezechilibrului **ecologic**, și în același timp un atentat asupra vieții planetare, și asupra sănătății omului. Consiliul Ecumenic al Bisericilor centrează tema Adunării Generale de la Canberra (1991) pe lucrarea Duhului Sfânt în lume și declară că „cu cât devenim mai conștienți de darul vieții ca dar prețios ce ne vine de la Duhul Sfânt, cu atât mai mult constatăm pericolul care ne amenință astăzi. Pentru prima dată, sistemele care asigură viața planetei și viața însăși sunt puse în pericol din cauza acțiunilor umane iresponsabile. Niciodată oamenii n-au amenințat atât de grav ca astăzi echilibrul ecologic al întregii noastre planete, adică ansamblul ecologiei planetare... Suntem amenințați de efectul cumulativ al factorilor care distrug progresiv stratul de ozon ce protejează pământul, care degradează solul, adică despădurirea, eroziunea, exploatarea comercială a resurselor, militarizarea și războaiele, poluarea apelor, degradarea aerului, dispariția speciilor și încă multe altele. Întreaga creație este rănită mortal... această criză își are rădăcinile ei înfipte adânc în poftele nestăpânite ale omului, în exploatarea resurselor naturale

pentru profit și îmbogățire... Economia și era industrială tratează natura ca și cum n-ar fi decât „o resursă naturală"[6], de care profită abuziv.

La fel ca și domeniul social politic și existențial, și pe **plan religios** apar tot felul de curente, formațiuni, denominațiuni și secte derutante, extremiste și de-a dreptul periculoase sub aspect moral, economic și social. Discernământul joacă și aici un mare rol în cercetarea „duhurilor care nu sunt de la Dumnezeu" (I Ioan 4, 1), precum și a profeților mincinoși și profitori, seducători ai celor neîncercați în credință și naivi în primirea oricărei propovăduiri înșelătoare.

Am arătat până aici că sophrosyne se definește ca sănătate a minții, manifestată prin ordine, armonie, echilibru, discernământ, chibzuință, temperanță, cumințenie... Toate acestea sunt foarte bune, dar nu pot avea o finalitate care să împlinească și să desăvârșească firea omenească, fiindcă în condițiile firii căzute în păcat mintea este iscoditoare (scormonitoare), schimbătoare, înșelătoare, fragilă, calculată și vicleană. De aceea, Sfântul Apostol Pavel pune accentul pe **„înnoirea minții"** (Romani 12,2), pe o **„desăvârșire a minții"** (1 Corinteni 14,20). La această minte sănătoasă se ajunge prin credință și har. Cei pătrunși de viața lui Hristos dobândesc prin lucrarea Duhului Sfânt **„gândul lui Hristos"** (Filipeni 2, 5; 1 Corinteni 16, 2). Prin credință și har firea se însănătoșește, iar sophrosyne exprimă **„înnoirea firii"** (11 Corinteni 5, 17; Galateni, 6,15) și implicit **„înnoirea vieții"** (Romani 6, 4) duhovnicești, spre împlinirea și desăvârșirea sfințeniei lui Dumnezeu în viața noastră. Și astfel prin înnoirea firii renăscută prin har, omul în Hristos va schimba chipul moral al acestei lumi.

Să o căutăm în cele ce urmează pe sophrosyne ca pe o șansă a vieții duhovnicești înnoită prin har, ca sacralizare a vieții într-o lume desacralizată...

NOTE BIBLIOGRAFICE

1. Vasile Andru, *Viața ca semn,* București, 1989, p. 232.

2. De pildă: Henri Bonn, Yves Davron și Jean Claude Macquet își intitulează cartea lor apărută în 1976: *„La sophrologie: une revolution en psychologie, pedagogie, medicine";* J. de Vries, Sophrosyne en Grec classique, rev. Mnemosyne, 11, 1943, p. 81–101. A. Kollman, Sophrosyne, W. St. 59, 1941, p. 12–34; Helen North, Sophrosyne, Self Knowledge end self restraint in greek literature, Ithaca, New-York, 1966; Antonio Pinilla, Sophrosyne, ciencia de la ciencia, Madrid, 1959; J. P. Vernant, Les origénes de la pensée gréque, Paris, 1962, etc.

2a. Henri-Inénée Marrou, *Istoria educației în antichitate,* vol. I (trad. Stella Petecel), București, 1997, p. 72.

3. Anton Dumitru, *Homo Universalis,* București, 1990, p. 154.

4. Robert Barry, *Christian Ethics and Secular Society, Hodder and Stoughton,* 1966, p. 134.

5. Rev. Secolul XX, nr. 2-3/1987, p. 28.

6. Septième Assemblée de Canberra, Repport Section 1, *„Ésprit, source de vie, garde Ta création",* p. 2.

NOŢIUNEA ŞI ÎNŢELESURILE VIRTUŢII CUMPĂTĂRII

Atât în limbajul filosofiei greceşti, cât şi în cel al moralei şi spiritualităţii creştine, virtutea cumpătării are o gamă foarte variată de exprimare, fapt care ne obligă să vedem la început noţiunea, apoi sensurile şi înţelesul ei.

1. Termenul clasic cel mai utilizat care exprimă virtutea cumpătării este cel de σωφροσύνη alcătuită din radicalul φρήν (de unde: diafragmă, simţ, minte, cuget) şi adjectivul: σαός, contras σῶς (pentru a determina sănătatea, a fi teafăr). Sophrosyne înseamnă astfel în sensul cel mai general: **sănătatea minţii.** Etimologia este formulată de Platon: ὡς σώζουσαν τήν φρόνησιν (ca să vindece mintea-raţiunea), formulă împrumutată din repertoriul pareneticii medicale populare. Termenii redau ideea de **măsură**, în sensul de limita care determină ordinea, echilibrul, armonia. Fronesis ar fi regimul inteligenţei în sensul în care hipocraticii înţelegeau „δίαιτα", ca determinare intelectuală şi totodată calificare morală[1].

Democrit îi recunoaşte lui „fronesis" o triplă funcţie: a delibera corect, a vorbi bine, a acţiona oportun. Platon spunea că pentru a delibera bine asupra acţiunii, trebuie mai întâi să contemplezi Ideea de Bine, ceea ce este etern şi imuabil.

Aristotel spunea că e suficient să cunoşti scopul acţiunii morale însăşi, adică binele uman. Binele transcendent se contemplă prin „sofia" iar binele iminent prin „fronesis". Platon identifică sofia cu fronesis. Xenocrates face pentru prima dată distincţia dintre sofia, considerată înţelepciunea supremă, speculativă, filosofică, teoretică, şi fronesis, înţelepciunea practică ce poate fi implicată în sofia[2]. De aici vedem că sophrosyne face trecerea de la sănătatea trupului, la cea de echilibru sufletesc, şi apoi primeşte echivalentul unei virtuţi morale[3]. Se stabileşte astfel o interdependenţă între sănătatea trupului şi cea a sufletului, după cum reiese acest fapt şi din spusele lui Zalmoxis „regele zeu" din dialogul „Charmides" de Platon: „După cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii, fără a vindeca mai

întâi capul, ori capul fără să ţinem seama de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoşit fără suflet[4]. Tot astfel se întâmplă şi cu evoluţia cuvântului „**salus**", care în limba latină a secolului II avea un sens strict material de sănătate fizică. El primeşte apoi în plus o semnificaţie morală şi eshatologică, ce implică libertatea sufletului pe pământ şi fericirea sa în eternitatea cerească, adică **mântuirea**[5].

Definind „**sănătatea minţii sau a cugetului**" (Cratylos 411 e), sophrosyne indică cel mai bine ideea de **măsură**, de cuminţenie, de armonie, de cosmos (rânduială, ordine): „Mi se pare – spune Platon – că sophrosyne este ceea ce îl face pe om moderat şi cuminte (Charmides 160 e). Sophrosyne este supunerea armonioasă a celor două părţi inferioare ale sufletului (pofta şi irascibilul), faţă de partea raţională, diriguitoare (Phaidros, 237 e-238 a), de unde rezultă harmonia. Atât de mult preţuiau înţelepţii greci **măsura**, ca forţă creatoare a valorilor spirituale în viaţa omului şi în univers, încât unul dintre ei (Cleobul) se pronunţă pe un ton sintetic, generalizator: „**măsura e lucrul cel mai bun**!" (D. L. I, 93), iar Solon spune că „**măsura este perfecţiunea tuturor lucrurilor**"

Aristotel evidenţiază la sophrosyne trăsătura esenţială a virtuţii ca linie mediană între două extreme tot atât de dăunătoare vieţii. Sophrosyne este μέσον, adică mijlocul dintre extremele reprezentate de plăceri şi dureri (Eth. Nic. II, 1107 b). Pe drept cuvânt putea spune Platon că ideea de cumpătare seamănă cu o potrivire de sunete, care alcătuiesc harmonia... Ea este un fel de **lume a rânduielii**. Ea este cosmosul pe care îl conţine atât universul, cât şi cetatea, cât şi sufletul omenesc, reprezentând o stăpânire asupra plăcerilor şi poftelor (Republica 430 e).

Vedem de aici că sensul de sănătate a minţii pe care îl are sophrosyne, îi lărgeşte mereu sfera de exprimare valorică. Astfel, ideea de sănătate a minţii implică la Homer **bunul simţ**, ca prim element etic care angajează gândirea într-o atitudine de oarecare reţinere a omului tânăr faţă de cel vârstnic. (Iliada XXI, 462; Odiseea IV, 15, 8; XXIII, 30). În continuare, atitudinea de bun simţ se orientează spre **sfială** (ruşine), modestie şi se concretizează în atitudinea de **respect**.

Pe lângă acest aspect etic, sophrosyne intră şi în **sfera valorilor religioase, legată de riturile de purificare**, însoţite de dans şi muzică. Ea aduce calmul, echilibrul şi controlul, după o perioadă de nelinişte şi tulburare. Oreste, după uciderea mamei se afla într-un adevărat delir. Dar, după un sacrificiu purificator, îşi regăseşte liniştea, adică pe sophrosyne. Tot în cadrul sectelor care practicau purificările, sophrosyne ia forma ascetică pentru îndepărtarea răului şi a întinării[6].

Sfera noţiunii de sophrosyne se extinde şi pe plan social-politic, impunând ideea de moderaţie, control şi echilibru; cetăţeanul trebuind să-şi domine pasiunile, emoţiile, instinctele. Astfel, reformele constituţionale ale lui Solon, îndreptate împotriva aroganţei bogaţilor şi a ridicării din sclavie a poporului de rând, pentru restabilirea ordinei şi liniştei în cetate, se orientează spre dike (dreptate) şi sophrosyne[7].

Datorită multitudinii de înţelesuri şi sensuri pe care le exprimă sophrosyne ca valoare în variatele acţiuni umane, pornind de la planul mărginit al senzaţiilor ca să ajungă la o structură intelectuală, etică şi estetică, se întâmpină greutăţi în redarea sau traducerea într-o formă unitară, sau într-un singur fel. A-l reda prin „înţelepciune" este tot atât de nepotrivit ca să-i spui „stăpânire de sine", „cumpătare", „chibzuinţă" sau „cuminţenie"[8]. „Temperanţă" este foarte restrâns, „înţelepciunea" foarte vag (P. Festugiere). De aceea, dicţionarele propun mai multe traduceri, mai ales în limbile moderne de circulaţie, încercând în fiecare termen să surprindă subtilităţile de înţeles ale sophrosynei.

Redăm câteva:

1. **Paul Friedländer**[9] îl redă prin:

a) Gesundheit der Seele (sănătatea sufletului);

b) Besonenheit (chibzuinţă, cumpătare, prudenţă, precauţie, seriozitate, ponderaţie, cuminţenie, luciditate);

c) Sittsamkeit (decenţă, castitate, cuminţenie, modestie, bunăcuviinţă, pudicitate);

d) Bescheidenheit (modestie, bunăcuviinţă, moderaţie, simplitate, cumpătare);

e) Mass (măsură, dimensiune, mărime);

f) Zucht (educaţie, disciplină, onestitate, cinste, modestie, pudoare, castitate).

2. **Wilamowitz – Moellendorff** – propune următoarele sensuri:

a) Masshaltung (măsură, cumpătare, ponderaţie, moderaţie);

b) Selbszucht (educaţia de sine însuşi – autoeducare; autodisciplinare);

c) Heilsinngheit – indică atât ideea de mântuire, scăpare, ajutor (prin Heil) sau chiar de sfinţenie (Heiligkeit); precum şi ideea de caracter înţelept, ingeniozitate, lucru gândit (Sinhgkeit şi forma adjectivală: sinnig).

3. **H. G. Lidell – R. S. Scott – H. S. Jones**[10], propune următoarele sensuri:

a) soundness of mind, prudence, discredion;

b) moderation in sensual desires, self control, temperance;

c) in a political sense, a moderate form of guvernment.

4. **Lexique de Platon**[11] redă mai simplu:

a) temperance;

b) sagesse pratique.

Privind familia de cuvinte al lui sophrosyne, reţinem următoarele forme: „**sofroniter**" care indică liniştea celui care depăşeşte furia şi rătăcirea mâniei (nebuniei). Apoi: „**sofron**" care indică pe cel ce posedă virtutea cumpătării.

Dintre termenii înrudiţi sub aspectul temei este „**eufrosine**" (având pe fronesis), indică ideea de dispoziţie a sufletului de a se deschide spre realitate, spre oameni, spre vieţuitoare, spre lucruri, cu bună dispoziţie, care păstrează măsura, armonizând sufletul şi mediul ambiant. Cu aceeaşi temă, la polul opus ca sens, reţinem cuvintele care indică ideea de anormalitate, neorânduială, dezechilibru, nebunie... Astfel „**afrosyne**" (format din fronesis cu „α" privativum, indică o lipsă, o privaţiune), redă ideea de îmbâcsire a sufletului, deprivare socială, sufocat de obsesii şi tulburat de afecte, neputinţa în a găsi euthymia vieţii. La fel termenul „**dysfronos**" indică iraţionalul, contrarietatea minţii cu ea însăşi. În acelaşi înţeles opus sofrosynei este „**hyperfrosyne**" (sau hiperfronesis), care indică ideea de ridicare a gândului la înălţimile care nasc orgoliul şi aroganţa. Reprezintă o defecţiune morală redată prin pierderea bunului simţ, creînd o dezarmonie socială.

Sub aspectul **sinonimiei** ca mod de exprimare a ideii de cumpătare, reţinem următoarele forme:

1. **Enkrateia** ca înfrânare, reprezintă exerciţiul (askesis) de continuă depăşire în **stăpânirea de sine şi controlul poftelor**. Virtute a ascetismului, a vieţii duhovniceşti practice, începutul drumului şi siguranţa progresului duhovnicesc. E un act voluntar în care este prezent: „**ponos**" (cazna, nevoinţa) şi „**agon**" (lupta, războirea cu tine însuţi pentru triumful virtuţii). Enkrateia exprimă foarte bine ideea de cumpătare, însă sfera ei este mai restrânsă ca a sofrosynei.

2. **Aidemon** (aidos) – sfios, decent, modest, ruşinos.

3. **Kosmios:** liniştit, echilibrat, ordonat, măsurat, cumpănit.

4. ***Kátharsis*:** purificare, neprihănire este o împlinire a sophrosynei. Sub aspect fizio-psihic, katharsis indică starea de eliminare a ceea ce dăunează trupului, sau de anihilare a tensiunilor şi emoţiilor care tulbură spiritul; şi dobândirea stării de linişte şi seninătate sufletească. Introdus de Aristotel în estetică, termenul indică curăţirea pasiunilor în urma sentimentelor de milă şi groază sugerate de tragedie. Sub aspect etic, la înţelepţii antici katharsis reprezintă sinteza tuturor virtuţilor, care satisfac nevoia de uşurare şi linişte, fapt ce are ca efect **înnobilarea simţămintelor umane**. Filosoful se leapădă de toate bunurile vieţii, ca în locul lor să dobândească pe fronesis. Şi aceasta, ca oricare altă virtute este katharsis. De fapt, atât sophrosyne (cumpătarea), cât şi andreia, dikaiosyne şi chiar sophia, în cele din urmă, nu sunt altceva decât **katharmos**, care evidenţiază aspectul religios al purificării. Sub aspectul desăvârşirii spirituale, katharsis conduce spre apatheia, care la rândul ei se împlineşte în gnosis şi theosis.

5. **Hesykia:** indicând starea de linişte şi seninătate a sufletului, este un mod de exprimare spirituală a sophrosynei.

6. **Gnosis:** reprezintă modul de redare intelectuală a sophrosynei, ce conduce la idealul înţelepciunii, ca γνῶθι σεὐτόν.

7. **Muzica:** (μουσική) – prin harmonia și eurythmia determină pe sophrosyne ca echilibru moral (liniște și armonie a sufletului), motiv pentru care muzica era socotită de greci „arta muzelor", creatoare de cultură și civilizație, devenind astfel obiectivul principal al educației spirituale. De aceea, omul cult este socotit un „musikos aner". Filosofia însăși era numită de ei „muzica gândirii". Aici e vorba de „musike", ca „**scientia**" (episteme).

8. ἐπιείκεια (ἐπεική̃ς) este sinonim dar superior lui πραΰτης (πραότης = blândețe, bunătate, îngăduință, contrat lui ἀγοριότης (sălbăticie, cruzime), și lui ὀργιλότης (irascibilitate), ca și lui ὀργή (mânie răzbunătoare). Epeikes ar fi **delicatețea și gingășia** sufletului omenesc, care întrece de multe ori chiar și **dreptatea**, fiindcă aceasta poate fi de multe ori dură și inumană. **Epieikes** reprezintă înnobilarea sufletului după ce acesta a dobândit serenitatea prin sophrosyne.

La polul opus sofrosynei, ca sănătate a minții, este **mania**, sau fanatismul, ca o extremă redată prin **manikos**.

Iar sub aspect moral, întrucât sofrosyne reprezintă virtutea ca energie rațională și voluntară, opuse sunt **viciile-Kakía**.

Dar la polul diametral opus sofrosynei ca sens și funcționalitate, este „**hybris**", care indică lucifericul egoism al încrederii în sine, prin sfidarea tuturor celor din jur. E starea de impetuozitate, de insolență, de pierdere a măsurii, a lipsei de control, manifestare tumultuoasă, lipsită de discernământ și rânduială, asemenea unei ape învolburate, care depășind zăgazurile, inundă țarinile mănoase și le distruge... Verbul „**hybrizein**" exprimă o depășire a drepturilor, un abuz obraznic și lipsit de scrupule, aflat sub imboldul unei trufii nesăbuite, sau lăcomii nesățioase. La Eschil, hybrisul definea elementul de vinovăție și cel de pedeapsă cerut de ea.

De aici vedem că sofrosyne are o gamă foarte largă și variată de exprimare a valorilor culturii grecești.

Este atât o noțiune populară, cât și morală, estetică, religioasă, politică, intelectuală – epistimologică[12].

Reținând aspectul moral al cumpătării va trebui să arătăm că virtutea este redată prin termenul de μεσότης, ca linie mediană, mijlocul care echilibrează două extreme: ὑπερβολή care indică excesul, abuzul, prea multul (și „ce-i prea mult nu-i sănătos"); și ἔλειψις – lipsa, sau insuficiența, ceea ce nu poate satisface o necesitate imperioasă.

Mesotesul ca măsură justă sau meditate exprimă echilibrul între două extreme, pentru a reda ordinea morală. Cumpătarea intră în componența sa ca o realitate definitorie, fiindcă ea însăși este un mesotes. De aceea, mesotesul se identifică cu ea.

Mesotesul este atestat pentru prima oară la pitagoreni, în teoria lor despre proporții[13]. Etica îl preia în sensul elaborat de concepție medicală, ce vede în sănătate un amestec judicios proporționat de calități contrare, iar în boli un exces și o insuficiență. De pildă: somn-veghe; saturație-foame. Somnul prea mult e un exces. Insomnia este o insuficiență. La fel, lipsa poftei de mâncare este o insuficiență. Nesațiul este un exces. Mesotesul având ca țintă **măsura justă** dintre aceste extreme, este identic

cu sănătatea, care asigură ordinea, echilibrul, buna desfășurare a vieții omenești. Etica preia acest sens elaborat de concepție medicală și îl expune pe fundalul axiologic al sufletului omenesc. Astfel, Democrit spunea că: „în toate e frumoasă media" (meson). „Eu nu doresc ce este peste măsură și nici sub măsură" (Fragm. 102). Protagoras face din mesotes un etalon existențial: „cogitare est metiri" (a cugeta înseamnă a măsura). Revine lui Aristotel meritul de a evidenția mesotesului calitatea de virtute etică, arătând că „virtutea este meditate, ținta ei fiind măsura justă dintre două extreme... Excesul și insuficiența aparțin viciului, în timp ce virtuții îi este proprie linia de mijloc (mesotes – Eth. Nic. II, 1106 b, 30).

Ca și sofrosyne, mesotesul, reprezentând un ideal și o trăsătură fundamentală a spiritului elin, datează încă de la primii autori: Homer, Hesiod, Pindar, etc. și cuprinde toate domeniile spirituale, precum: matematica, fizica, medicina, retorica, filosofia, etica. Iar virtutea cumpătării se implică în această noțiune și o reprezintă.

O altă formă care redă virtutea cumpătării este διάκρισις și λόγος ὀρθός.

Cuvântul „διάκρισις" este format din διά, care indică contrarietatea, separarea, deosebirea, despărțirea și verbul κρὶνω (a judeca). Cuvântul reprezintă deci ideea de judecată, care posedă capacitatea de a discerne (de a deosebi). Virtutea cumpătării exprimată prin acest termen reprezintă capacitatea rațională de a jdueca, de a separa binele de rău, virtutea de viciu. Sfinții Părinți obișnuiesc să-i spună „darul deosebirii", având o sferă foarte largă de aplicare. „Cinstirea firii raționale este discernământul, care deosebește binele de rău, spune sfântul Isaac Sirul. Și cu dreptate cei ce au pierdut acest discernământ s-au asemănat cu animalele neînțelegătoare, care nu au rațiune și putere de discernământ. Prin această putere noi suntem în stare să aflăm calea spre Dumnezeu. Aceasta este contribuția naturală și ea premerge credinței. Prin ea putem să deosebim binele de rău și să primim credința..."[14]. Noțiunea pornește de la povestea lui Hercule aflat la încrucișarea drumurilor, când trebuia să aleagă între cele două femei, care reprezentau virtutea și viciul. Simbolul ei a devenit litera „Y", cu cele două ramificații ale ei.

Diakrisis (discernământul) reprezentând prin definiție sănătatea minții, orientată axiologic, ca și capacitate a sufletului de a distinge între bine și rău, intră în similitudine cu sophrosyne și astfel, pe lângă aspectul negativ al eliminării tensiunii spirituale generată de poftele și patimile endothyme ce înrobesc natura umană, se manifestă și sub aspect pozitiv, intrând în contextul virtuților pentru a determina realizarea autentică a echilibrului moral, prin evitarea nu numai a insuficienței, ci și a oricărei forme de abuz sau exagerare. În felul acesta sophrosyne intră în similitudine și cu katharsis, care la rândul său nu desemnează numai purificarea unilaterală ca eliberare de patimi, creând astfel sufletului un vid static, lipsit de conținut și înțepenit într-un orizont închis; ci și compensarea neprihănirii spirituale prin cultivarea virtuților, pe măsură să ofere sufletului omenesc un caracter dinamic și creator, imitând astfel fizionomia duhovnicească a Mântuitorului.

Virtutea cumpătării ca determinare a binelui de către rațiunea practică este redată și prin „λόγος ὀρθός" (chibzuință, regulă dreaptă, sau dreaptă socoteală)[15]. Părinții filocalici îl consideră sinonim cu „diacrisis" și îl folosesc ca atare, deși la o analiză mai insistentă s-ar putea determina unele nuanțe deosebitoare.

Noțiunea de „logos orthos" este de origine platonică (Phaid. 73a; 94a) și devine curentă în timpul lui Aristotel, fiind mai ales folosit de stoici, ca și de ceilalți filosofi, intrând și în literatura filocalică creștină. Logos orthos nu e Logosul pur grecesc, întâlnit la Heraclit și preluat de stoici, ci numai expresia Rațiunii universale care devine forță conducătoare și susținătoare a lumii, a omului, precum și a tuturor principiilor și a valorilor morale, ca proiectare a frumuseții transcendente în universul uman. Dacă rațiunea umană este oscilatorie și fragilă, **„logos orthos"** sau **„ratio recta"** cum îi spune Cicero, se prezintă ca o lege sau ca o poruncă cu caracter veșnic și neschimbabil. Ea a fost dată de Dumnezeu în sufletul fiecăruia și cine nu o ia în seamă fuge de sine însuși; și disprețuind firea omenească, nu va rămâne nepedepsit (De Republica III, 22–23)[16]. Cicero spunea în acest sens că așa „cum nimic nu este mai de preț decât rațiunea, și cum aceasta se află atât în om, cât și în divinitate, cea dintâi comuniune dintre om și divinitate se stabilește prin rațiune. Dar celor cărora le este comună rațiunea, de asemenea le este comună **dreapta rațiune („recta ratio")**. Întrucât aceasta este legea, se cuvine ca noi oamenii să ne socotim în comuniune cu zeii și prin lege" (De legibus, 1, 7)[16a].De aceea, pe drept cuvânt putea preciza Aristotel că, după ce toți filosofii admit că virtutea este dispoziție habituală, adaugă că este conformă cu „logos orthos", adică cu regula dreaptă, care la rândul ei este conformă cu înțelepciunea practică (fronesis) (Eth. Nic. VI, 1144b 27). Ea este norma care asigură rectitudinea morală și devine cauza formală a binelui.

Părinții filocalici au preluat acești termeni, dar le-au dat coloratura și duhul specific vieții creștine. Sfântul Ioan Scărarul spune că „dreapta socoteală este făclia în întuneric, întoarcerea celor rătăciți, luminarea celor cu vederea scurtă. Cel ce deosebește (cele bune de cele rele) află sănătate și depărtează boala"[17]

Pentru a înțelege însă mai bine lucrarea practică a dreptei socoteli în viața creștină, vom lua un exemplu deosebit de sugestiv pe care ni-l prezintă unul din Părinții pustiei „...Vreau să vă vorbesc despre bunul cel mai ales, care este puterea de a deosebi lucrurile sau dreapta socoteală... Mi-aduc aminte că odată, în vremea tinereții, aflându-mă în părțile Thebaidei, unde petrecea fericitul Antonie, s-au adunat la el niște bătrâni, ca să cerceteze împreună cu el care este desăvârșirea în virtute; care adică dintre toate virtuțile e cea mai mare?... Deci fiecare își da cu părerea, după priceperea minții sale. Unii ziceau că postul și privegherea... Iar alții puneau mai sus virtutea milosteniei... După ce, în felul acesta fiecare și-a spus părerea sa, prin care virtuți s-ar putea omul apropia mai bine de Dumnezeu,... la urma tuturor a răspuns fericitul Antonie: Toate acestea pe care le-ați spus, sunt de trebuință și de folos celor ce caută pe Dumnezeu

și doresc să vină la El. Dar nu putem da cinstea întâietății virtuților acelora, din următorul motiv: știm pe mulți care și-au topit trupul cu postul și privegherea și au petrecut prin pustietăți, iar cu sărăcia atât s-au nevoit, încât nici hrana cea de toate zilele nu-și mai lăsau pe seama lor; și la atâta milostenie s-au dedat, încât nu le-ar fi ajuns toate câte sunt pe lume ca să le împartă. Dar după toate acestea au căzut din virtute și s-au rostogolit în păcat. Deci ce i-a făcut pe aceștia să rătăcească de la calea cea dreaptă? Nimic altceva, după înțelegerea și părerea mea, decât că n-au avut **darul deosebirii. Căci acesta învață pe om să se păzească de ceea ce întrece măsura în amândouă părțile și să meargă pe calea împărătească.** El nu lasă să fii furat prin înfrânare peste măsură, de cele de-a dreapta, dar nici să fii tras, prin nepăsare și moleșire, de cele de-a stânga. Darul acesta de discernământ este un fel de **ochi și de luminător al sufletului...** În dreapta socoteală este înțelepciunea, în ea înțelegerea și simțirea, fără de care nu se poate clădi nici casa noastră cea mai dinăuntru și nu se poate aduna nici bogăția duhovnicească... Din toate acestea se arată lămurit că nici o virtute nu se naște și nu rămâne neclintită până la urmă fără dreapta socoteală. Ea este maica și păzitoarea tuturor virtuților. Aceasta a fost socotința și părerea Sfântului Antonie, la care s-au alăturat și ceilalți părinți...[18]

Cel care a creat vocabularul filosofic pentru Roma antică a fost Cicero. El întâmpină o mare dificultate în a reda înțelesul strict al sofrosynei. El nu va căuta înțelesul intelectual, ci cel mai mult înțelesul moral. Termenul de „temperantia" va deveni traducerea cea mai directă a sofrosynei. Acestui cuvânt îi alătură, pentru a cuprinde întreaga gamă de înțelesuri a sofrosynei, și cuvintele: **moderatio, modestia** și **frugalitas.** Acest ultim termen reprezintă: **abstinentia** (autoconstrângerea = înfrânarea) și **innocentia** (reținerea de a nu dăuna cuiva). În acest caz, **frugalitas** conduce și supune mișcările sufletului pofticios, pentru a păstra totdeauna **neclintita cumpătare** *(moderata constantia)*, în opoziție cu libidoul, luxuria și avariția. De fapt, **frugalitas**, după Cicero, este temeiul și termenul de referință, egal cu **moderatus, modestus, temperans** și **constans.** El citează adesea proverbul: „Homo frugi omnia recta facit", în care „homo frugi" este înțeleptul în **accepțiunea sa stoică**[19].

Pentru Horațiu, sofrosyne corespunde stăpânirii de sine. În versurile sale ea este echivalentă cu „aurea mediocritas"[20]. Din „Satirele" lui Horațiu ne-a rămas și cunoscuta luare aminte: „est modus in rebus" (1, 1, 106). Mai târziu, Fericitul Augustin explică **frugalitas** ca mamă a virtuților și o redă prin **modestia** și **temperantia**. Derivă „modestia" de la **„modus"** (măsură, măsură justă) și temperatia din **„temperies"** (proporție, echilibru) accentuând legătura ambelor cuvinte cu „Mijlocul" (mesotes, pentru a reda conceptul latinizat de sofrosyne, ca moderație.

Toate acestea demonstrează că în filosofia latină sofrosyne are mai mult o valoare morală, decât intelectuală. De fapt noțiunea de „fronesis" a fost mai puțin implicată în redarea latinească a sofrosynei, și tocmai această absență îi diminuează înțelesul ei intelectual[21].

În creștinism virtutea cumpătării își lărgește înțelesul în funcție de noile realități duhovnicești de care se leagă. Mai întâi de noile virtuți: pistis și agape, care reprezintă lucrări ale harului divin, și care ne introduc în comuniunea lui Dumnezeu. Și cum Dumnezeu este sfințenia desăvârșită, sofrosyne pregătește sufletul pentru a obține această sfințenie. În acest fel ea va coresponde ideii de Katharsis, adică puritate, neprihănire, castitate. Pe lângă faptul că sofrosyne este sobrietas și contientia (controlul și înfrânarea poftelor), ea se desăvârșește prin **pudicitia** și **castitas**, adică va îmbrăca martiriul sângelui (**rubor**), și apoi martirul, sau jertfa abstinenței (**pudor**). Și astfel ea este virtutea sfințeniei: **hagneia**, fiindcă prin definiție **sfințenia înseamnă a te „despărți" de lume și a te consacra lui Dumnezeu.** Dar întrucât sfințenia lui Dumnezeu se exprimă prin agape, sofrosyne se îndreaptă către semeni sub forma mărinimiei, carității, generozității...

Cuvântul românesc **„a cumpăni"**, de unde și numele virtuții, derivă de la latinescul **„compito"** sau **„computo"**, în sens de a socoti, a calcula, a chibzui cu măsură, accentuând astfel elementul rațional. De fapt verbul *„penser"* din limba franceză, care înseamnă „a gândi", derivă de la supinul lui *„pendo"*, care înseamnă a cântări, a cumpăni. Cumpătarea oferă în acest caz imaginea unei cumpene ce ține în echilibru două talere.

NOTE BIBLIOGRAFICE

1. P. Aubenque, La prudence chez Aristote, Paris, 1963, p. 161.

Cuvântul „φρήν" – minte, apare în poemele homerice ca sediu al senzațiilor, identificat cu diafragma. Alkmaion localizează pentru prima dată funcția gânditoare „nous" în creier. Pitagoreicii ridică frenul ca sediu al pasiunilor și percepțiilor. Ei îi dau apoi funcția de cunoaștere nemodificată, potrivit naturii sufletului nemuritor. Nousul corespunde mai mult cu gândul, care la Sofocle devine expresia minții: „ton noun ton frenon" (Antigona V. 1099). Grecii au spus și au crezut din totdeauna că φρήν sau φρένες este diafragma (de la radicalul φραγ = o închide) este membrana care desparte plămânii de intestine. Phrenes se lărgește cuprinzând întreg pieptul. De asemenea sensul fizic dispare adesea, iar frenes devine cu o oarecare aproximație însăși conștiința. Chiar Homer atribuie frenului manifestările voinței, sentimentelor, și chiar actele inteligenței. Se chiar susține că Homer stabilea locul gândirii în piept. După Homer, grecii au intelectualizat cuvântul frenes punându-l în raport cu fronimos (Felix Buffiere, Miturile lui Homer și gândirea greacă, trad. Ghe. Ceaușescu, București, 1987, p. 213). Eustatios (diacon, profesor de retorică la Constantinopol, devenit episcop de Tesalonic – sec. XII), autor de comentarii la scriitorii antici definește frenesul ca „membrana care separă ficatul de splină, plămânii de inimă". Această membrană contribuie la gândire, iar inflamația ei dă demența sau delirul (de aici am luat și noi probabil cuvântul „frenezie"). Deci frenesul este „facultatea grație căreia gândim" (conf. Iliada 1, 115) iar pentru Homer „frenul" este locul și vatra sufletului (Odiseea XXIV, 349) – Felix Buffiere, idem, p. 561, nota 36).

2. Aubenque, o.c.p. 159–169. Cuvântul σοφία derivă de la radicalul „sap" = a avea gust, savoare; „saphés" = clar; sapha = în mod clar; sopho = a fi înțelept; sophos = înțelept. Rădăcina gr. „sap" face legătura cu latinescul „sapere", „sapiens" (cu rădăcina „sap" a avea savoare, a fi înțelept). David Armeanul arată că „și numele de înțelepciune ar fi trebuit de fapt să fie derivat de la lucrurile divine, deoarece se spune înțelepciune (sophia) pentru

cea care este păstrătoare a luminii căci cele divine fiind imateriale și incapabile de contrarii, păstrează lumina ce le este proprie (e to phós sózousa). Reiese clar termenul de lumină „φῶς" (phos) legat de termenul „sophos". (Introducere în filosofie, trad. rom. p. 59–60). Constantin Daniel în lucrarea „Orientalia Mirabilia" – București, 1976, deduce pe „sophia" de la verbul fenician, ebraic și aramaic „sfh" = „el a văzut" „el a privit"; „el a observat", cu participiu activ; „sofe" cu sensul de „profet"; „văzător" – învecinat cu „înțelept". Anton Dumitriu, Eseuri (Știință și cunoaștere) – Aletheia, București, 1986, p. 356–357.

3. A. Lesky, History of greek literature, London, 1966, p. 515.

4. Yvon Bres, La Psichologie de Platon, Paris, 1968, p. 291–292; Rembert Claude, Etude analitique des allusions medicales de l'ouvre de Platon, Paris, 1962, p. 50.

5. Jerôm Carcopino, Viața cotidiană în Roma la apogeul imperiului, trad. Cicerone Theodorescu, București, 1979, p. 173.

6. J. P. Vernant, Les origines de la pensée grecque, Paris, 1962, p. 80–85.

7. Idem, 82–84.

8. Simina Noica, Notă introductivă la Charmides, Platon, Opere, vol. V, p. 164, nota 29.

9. Platon, Berlin, 1964 și 1975.

10. A Greek English Lexicon, Oxford, 1940.

11. Paris, 1964, p. 494.

12. Antonio Pinilla, Sofrosyne, ciencia de la ciencia, Madrid, 1959, p. 31–139.

13. Ei spuneau că reprezentarea întregului se realizează cu ajutorul numerelor. Astfel numărul Trei constituie imaginea numărului deplin, pentru că reprezintă trei unități:

1. Arhe = începutul, Principiul divin.
2. Mesotes = echilibrul, mijlocul.
3. Încheierea, ca o imagine a celui care stabilește ciclicitatea lumii, adică lumea în procesul devenirii până la întâlnirea sub forma cercului cu Arhe, Principiul începutului. Iar pentru ca omul să se apropie de Principiu, trebuie să-și regleze modul de viață prin forma generoasă a lui Katharsis (purificat, curat).

14. Cuvântul XVIII, Filocalia, vol. X, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, 1981, p. 92.

15. Cuvântul λόγος derivă de la λέγω (radicalul λεγ) care înseamnă:

1. a adormi, – a rămâne inactiv, 2. a culege, 3. a vorbi, marchează faptul că o anumită activitate rămâne inactivă, că prin faptul de a culege se poate ajunge la vorbire – ceea ce înseamnă că există o „triere" pe care limbajul o face pentru a alcătui expresii verbale. Am putea spune, deci, că vorbirea se face la un anumit nivel, care presupun alte niveluri intelectuale „adormite". Numai în acest caz se poate vorbi. Altfel avem „tăcerea" și „nevăzutul" (Anton Dumitriu, Eseuri – Alitheia, București, 1986, 347). La fel și în limba latină verbul „lego-legere-legi-lectum" are ca prim înțeles tot a culege, a aduna, a lua, a strânge, 4. a parcurge, a străbate, a traversa. În al treilea rând: a citi, a lua, a lua cunoștință, a explica.

16. A se vedea mai în amănunt: Pr. Prof. Ioan G. Coman, Teoria Logosului în Apologiile Sfântului Iustin Martirul și filosoful, București, 1995, 1942, p. 18; idem, Probleme de Filosofie și Literatură Patristică, București, 1995, p. 209.

16a Rainer Nickel, Artemis s.u. Winkler Verlag, München – Zürich, 1994, p. 28).

17. Cuvântul XXVI despre deosebirea gândurilor, patimilor și virtuților, Filocalia, vol. IX, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, București 1980, p. 335.

18. Sfântul Casian Romanul, Cuvântul plin de folos... despre darul deosebirii, Filocalia, vol. I, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 129–132.

19. Helen North, Sophrosyne, self Knowledge end self Restraint in greek literature, Ithaca, New-York, 1966, p. 269–270.

20. Ibidem, p. 377.

21. Ibidem, p. 377.

VIRTUTEA CUMPĂTĂRII ÎN GÂNDIREA RELIGIOASĂ PRECREȘTINĂ

Păcatul intrat în ființa omului a atras o dezarmonie izbitoare între credință și fapte, între religie și morală, creând o confuzie între bine și rău; care merge până acolo încât se ajunge la o contradicție morală care în mod paradoxal afirmă pentru unii răul ca normă religioasă. Spre confirmarea acestei confuzii religios morale, propunem spre exemplificare câteva cazuri concrete din viața și activitatea religiilor precreștine. Astfel, ordinul călugăresc „uliato" din Insulele Mariane beneficiau de privilegiul de a trăi cu fetele nobililor înainte ca acestea să se mărite;[1] sau ceea ce ne spune Herodot cu privire la cultul zeiței Iștar (religia asiro-babilonienilor), care consta nu numai din prostituarea preoteselor, ci mai mult, fiecare fecioară avea obligația să se prostitueze în „Dumbrava sfântă" a Iștar-Bilitei, urmând ca să depună la templu prețul obținut[2]. La fenicieni, fecioarele aduceau jertfă zeiței Melita, fecioria lor, iar femeile destrăbălate, desfrâul lor[3]. În Corint spre exemplu, desfrâul era ridicat la rang de cult, în așa fel încât devenise termen de referință în lumea veche: „a se trăi ca în Corint" (corintiazestai), era o vorbă de circulația uzuală... Exemplele în care desfrâul, dezmățul, ca și orice exces erau ridicate la rang de cult pot continua. E suficient să ne gândim la zeitățile romane: Venus, Bachus, Ianus, etc. (Afrodita, Dionysos), ca să ne facem o imagine asupra exceselor de mâncare și beutură, cu dezmățuri zgomotoase și scandaloase practicate înaintea venirii Mântuitorului în lume. Chiar și paleosemiții adorau unirea divină a zeului uraganului și rodniciei, Ba'al și zeița fertilității agrare Bêlit. Acest cult paleosemit al lui Ba'al și Bêlit pe care profeții Vechiului Testament îl considerau sacrilegiu, nu era numai o hierofanie, ci revela sfințenia vieții organice, forțele elementare ale sângelui, ale sexualității și fecundității[4].

Dar nu intră în preocupările de față să evidențiem întunericul firii căzute în păcat, nici alternanța de umbră și lumină, exprimată atât de plastic de gânditorii antici, ca o contradicție existentă în însăși firea omului („Video maliora proboque, sed deteriora sequor"), ci ne propunem să

scoatem în evidență lumina revelației naturale, rămasă și după căderea în păcat în firea omului, adică binele, frumusețea sufletească pe care a descoperit-o gândirea și religia antică pentru echilibrarea firii prin cumpătare, adică prin măsură, temperanță, ordine, cumințenie, chibzuință, liniște sufletească. Deși înțeleasă diferit, cumpătarea era prezentă în diverse forme în viața omului ca o necesitate a firii și ca un imperativ religios. De pildă, caraibii (canibalii) acordau o atenție deosebită curățeniei corpului, lucru întâlnit foarte rar la primitivi. Ei practicau apoi asceza (postul) ca mijloc, ca metodă de înfrânare a firii și pedepseau cu severitate adulterul[5].

1. RELIGIA ȘI MORALA CHINEZĂ

S-a spus nu fără temei că primul popor antic din Asia care a depășit starea de barbarie în favorul culturii și civilizației au fost chinezii.

Șirurile înalte de munți și celebrul zid chinezesc i-a despărțit mult timp de restul lumii, încât sub multe aspecte au fost puțin cunoscuți. Descoperirile arheologice arată că ei sunt autohtoni, ocupând acest spațiu din timpuri imemoriale. Ocupația populației era în cea mai mare parte agricultura bine organizată. Aveau încă de timpuriu școli unde se făcea educație băieților, proveniți din familiile aristocrate, precum și școli speciale care pregăteau pe viitorii funcționari publici, de unde rezultă că aveau o organizație administrativă bine pusă la punct. Cultura și civilizația cuprindea o gamă foarte largă de activități, încât s-a spus că ceea ce era Grecia antică pentru Europa, era China pentru Asia. Aici se dezvoltă matematica, astronomia, medicina și se inventează pentru prima dată în lume hârtia și tiparul, magnetismul, busola, orologiul, praful de pușcă, mătasea, seismograful.

Sub aspect religios nu se poate vorbi la chinezi de o mitologie. Aveau două zeități principale: *San-ti* – zeul cerului. Acesta revărsa în lume ploaia și vremea bună, ținea ordinea și era favorabil oamenilor, cu condiția ca și aceștia să se supună legilor și să-și respecte filiația. Supremul împărat era considerat „fiul cerului", și se credea că în cer sunt sufletele familiei din care provenea, ducând o viață de fericire, ca pe pământ.

Dacă zeul cerului era bun, zeul pământului *Hu-tu* era războinic și sângeros. El proteja fecunditatea ogoarelor și ajuta în războaie, dar la înapoiere pretindea jertfe omenești.

Ca zeități secundare erau cei locali ai munților, fluviilor, mării. Zeul fluviului Galben, de pildă, avea două sanctuare și în fiecare an i se aducea ca sacrificiu o tânără mireasă. În același timp, ei credeau că întreaga natură

era populată de spirite, dintre care cele mai importante erau spiritele strămoșilor.

Nu erau lipsite nici sacrificiile. Cele ordinare erau aduse principalilor zei, iar cele secundare, în diferite ocazii precum la începutul unui război, sau când recolta era compromisă de timpul nefavorabil. Foarte dezvoltat era cultul strămoșilor. La început sacrificiile erau aduse pe vârfuri de munte, în aer liber, iar apoi, cu trecerea timpului s-au construit temple speciale. Actele de cult pentru întreg imperiul erau împlinite de către împărat, iar pe plan local de principi, administratori și capii de familie. Nu se cunoșteau preoții propriu-ziși ca să împlinească actele de cult. Pe lângă cultul oficial, era și un cult secundar îndeplinit de vrăjitori, magicieni, iar pentru zeul Fluviului de către preotese.

Deosebit de dezvoltat era la chinezi cultul morților. Se considera că omul are două suflete: **hun** – sufletul nemuritor, care se înalță la stăpânul cerului, și sufletul **po**, care rămâne în cadavru; iar pentru ca acesta să nu flămânzească și să nu devină strigoi, i se aducea cu regularitate sacrificii și ofrande. Ceremoniile de înmormântare aveau o duritate excesivă, când era vorba de împărați și demnitari de stat. La înmormântarea acestora se îngropau de vii, sau erau sacrificate persoane din suita lor, sau dintre sclavi. Cu timpul însă s-a renunțat la sacrificiile umane, acestea fiind înlocuite cu niște obiecte asemenea unor păpuși de paie.

Cercetătorii scot tot mai mult la iveală diferite particularități ale gândirii filosofico-religioase ale chinezilor. Astfel, s-a arătat că religia chinezilor considera cerul de natură masculină, și se numea **Yang**, iar pământul de natură feminină, numit **Yin**. Interacțiunea și alternanța complementară a celor două sexe aduc simetria perfectă a ritmurilor cosmice și sociale. Astfel, principiul masculin Yang este luminos, cald și creator; și invers, principiul feminin Yin era întunecos, umed și receptiv. Aplicate la natură și societate, aceste principii contrare se referau la soare și lună; bărbat și femeie; suveran și supuși; soț și soție etc. Dat fiind faptul că aceste principii se schimbă periodic unul în celălalt, sunt posibile mutațiile în univers, cum ar fi alternarea anotimpurilor, a zilei și a nopții, metamorfoza animalelor etc. Alternanțele determinate de ritmul yang și yin sunt aplicate și în organizarea umană: anantomie, fiziologie, psihologie; iar pe plan social în: instituții, locuințe, cetate, temple, palat, casă, altar etc.

Dar armonizarea acestor două principii antagoniste formează ordinea universală: DAO, care nu este nici cer, nici pământ, ci legea ordinei universale. **Dao este Calea de mijloc**, care garantează echilibrul în societatea umană și acțiunile individuale. Așa cum orice fenomen are nevoie de ordine, tot astfel ordinea o găsim și în sufletul omenesc ca o *cale etică*[6].

Încă înainte de secolul al VI-lea starea spirituală a Chinei era dominată de o perioadă de anarhie politică și nedreptate socială, pe fondul unei confuzii generale și mizerii economice. Impunându-se o reformă radicală și generală, dar și o serie de oameni luminați, care reînviind înțelepciunea

și tradițiile străbune, vor crea epoca de aur a culturii și civilizației chineze (sec. VI–III î. Hs.).

Marele deschizător de drumuri este **Kong Fu Zi** (Maestrul Kong) (551–479 î. Hs.), latinizat sub numele de **Confucius** de către misionarii creștini din secolul al XVII-lea.

Morala confucianistă va sta la temelia culturii și civilizației chineze până în 1911, iar Canonul confucian, redactat în cinci cărți de el: Tin, a rămas pentru China și Asia de Est secole de-a rândul, ceea ce a fost Biblia sau scrierile clasice pentru occident.

Deși evoca de multe ori cerul ca pe un judecător suprem, a cărui voință omul înțelept trebuie să o urmeze, Confucius refuză totuși să discute despre „minuni, soartă și duhuri". Deși aducea cu evlavie jertfe strămoșilor, simțindu-le chiar prezența în timpul ceremoniei, considera totuși că menirea lui este de a salva societatea și natura umană pe **calea educației**. Învățătura lui având un caracter umanist, pornea de la ideea că nu are nici un motiv să se preocupe de mântuirea omului, fiindcă – spunea el: „când oamenii nu sunt în stare să-i slujească pe oameni, cum îi pot ei sluji pe zei?" De aici și refuzul de a se orienta spre metafizică și viață mistică: „Dacă nu cunoști viața, cum vei putea cunoaște moartea?" – se întreba înțeleptul. Aducerea tot mai rară, până la dispariția jertfelor umane cu prilejul funeraliilor de la înmormântare – așa cum am văzut – se datorește în cea mai mare parte umanismului promovat de el.

Împreună cu Max Kaltenmark, cercetător atent, sintetic și explicit, vom încerca să determinăm mai în detaliu caracterul umanist al moralei confucianiste[6a].

Virtutea grație căreia oamenii pot conviețui în raporturi de ordine și înțelegere în societate este numită **Ren**. Ea reprezintă valoarea **Omeniei** și se caracterizează prin viață rațională și stăpânire de sine: „Ren înseamnă să te domini pe tine însuți și să te întorci la normele raționale de comportare". Aceste norme redate prin **Li** desenează riturile de comportament moștenite de la strămoși. Ren promovează iubirea de oameni, formulată prin binecunoscuta „regulă de aur", care spune să nu faci altuia ceea ce nu vrei să ți se facă ție. Stăpânirea de sine ca expresie a „bunătății naturii umane", se axează pe un spirit de echitate, mai mult decât de iubire: „trebuie să fii bun, dar respectând normele, trebuie să-ți stăpânești propriul temperament chiar și în pornirile tale: să nu răspunzi răului cu binele, ci conform echității, căci nu este firesc să te comporți la fel față de omul de bine și față de cel ticălos". Iar pentru a putea fi socotit ca om de bine, trebuie să te cultivi, să studiezi și să aplici învățătura vechilor înțelepți. Trebuie să-i respecți și pe ceilalți, în special pe cei mai mari decât tine, ca rang și ca vârstă. Promovând Omenia (Ren), se cuvine ca aceasta să fie cultivată atât prin cuvânt, cât și prin fapte, mai ales prin sentimente de dragoste pentru părinte și frate, precum și prin frumosul sentiment al prieteniei. În același timp, trebuiesc evitate fenomenele care

depășesc domeniul naturii umane, lăsând la o parte preocupările legate de ocultism și destin.

Referindu-se în mod special la virtuți, ca aparținătoare naturii umane. Confucius le reduce la trei: *inteligența, curajul* și *buna intenție*. Acestea determină: *caracterul, corectitudinea* și *sinceritatea*. Baza caracterului este sinceritatea, care constă în „a-ți pune în acord cuvintele cu faptele". Probitatea înseamnă să „cauți în tine cauza nereușitei tale". Apoi *moderația* în cuvinte și în atitudini, precum și *simpatia cordială*. „Omul superior, spune Kong Zi – trebuie să aibe mereu în vedere opt puncte esențiale. El trebuie să se servească de ochi din dorința de a vedea limpede. El trebuie să vorbească cu blândețe. El trebuie să păstreze o atitudine respectuoasă. El trebuie să vegheze ca vorbirea lui să fie totdeauna sinceră. În toate treburile se cuvine să arate atent, când se îndoiește de ceva, se gândește să-i întrebe pe ceilalți. Dacă încearcă un resentiment, el trebuie să se gândească la ce greutăți îl poate duce acest resentiment. Când întrevede posibilitatea unui câștig, el trebuie să se gândească la echitate"[7].

Mai presus decât toate aceste virtuți, care le armonizează pe toate și care este cea mai înaltă, fiindcă reprezintă în sufletul omenesc ordinea lui **Dao, este calea de mijloc sau de aur** (mesotesul la Aristotel n.n.) Așa de important este pentru viață acest drum, că „cine a auzit de el dimineața, poate muri seara", convins că a atins scopul vieții. Persistarea pe acest drum este o dovadă nu numai de statornicie, ci și de înțelepciune adevărată și de caracter moral. Drumul de mijloc este echilibrul între antiteze, împăcarea extremelor, mijlocul între virtuțile și viciileopuse lor". Ceea ce cerul a dăruit omului, se cheamă natura sa. Ceea ce corespunde cu această natură se cheamă drum, cale (ținută dreaptă a lui Dao). Urmarea strictă a acestui drum se cheamă sistem de învățătură. Dacă în suflet nu s-a trezit încă plăcerea, mânia, grija sau bucuria, numim această stare echilibru. Dacă s-au trezit aceste simțiri, **dar toate în măsură și gradul cuvenit, o numim pe aceasta stare de armonie.** Acest echilibru este marea rădăcină din care ia naștere tot ce este în lume și această armonie este drumul cel drept (pe care trebuie mers totdeauna)". Prin urmare, spre a nu pierde echilibrul care-i este propriu, omul trebuie să evite orice exces și dominare a patimilor. Aceasta înseamnă a ține fără abatere calea de mijloc între extreme, și a păstra astfel măsura egală, care corespunde armoniei din natura externă, sau legea lui Dao[7a].

Continuatorul fidel al lui Confucius a fost **Meng Zi** (Maestrul Meng), latinizat: **Mencius**.

Ca și Confucius, Meng Zi îi venera pe „suveranii antichității", creatori ideali ai instituțiilor și moralei, singurii care puteau salva o lume aflată în decadență. Sub aspect social, Mencius este un reformator, arătând că instituțiile politice și economice nu au fost concepute numai pentru profitul aristocrației, ci pentru binele poporului. „Poporul este cel mai important într-un stat, spune el. Zeii Pământului și ai Recoltei sunt secundari; suveranul este cel mai puțin important". Guvernarea prin Ren (Omenia superioară) este posibilă pentru că natura omului este funciarmente bună. Mai precis, omul are patru sentimente înnăscute, care sunt germenii virtuților: *compătimirea* se află la originea comportamentului uman superior (Ren); rușinea (pudoarea) și repulsia față de rău, sunt începuturile virtuții *echității* (Yi); *modestia* și simplitatea stau la baza spiritului ritual (Li); iar pe simțul adevărului și al minciunii se sprijină **discernământul moral** (Zhi). Iată deci cele patru virtuți cardinale stabilite în confucianism: Ren, Yi, Li, Zhi.

Analizând tema bunătății originare a naturii umane, ca și Confucius, Meng Zi spune că toți oamenii au o natură comună, dar se disting prin educația bună sau rea, pe care au primit-o. La baza ordinei sociale și a bunei guvernări stau virtuțile familiale, adică: fiecare să-și iubească părinții, să-și respecte frații mai mari, și lumea întreagă va trăi în liniște. Principala datorie a oricărui om este să-și onoreze părinții și să aibe copii de sex bărbătesc, pentru a putea asigura continuitatea cultului strămoșesc.

După Meng Zi, cel mai celebru filosof confuciast a fost **Xun Zi**. În foarte multe opinii, Xun Zi nu este de acord cu predecesorul său. Astfel, el spune că natura este rea, și ceea ce omul are bun, este dobândit în mod artificial prin educație. Dacă omul își urmează firea, pasiunile își dau frâu liber, fiind necesară o autodresare pentru reprimarea instinctelor rele. Omul devine sociabil și civilizat prin educație. Natura fiind rea, binele nu vine din interior, ci din exterior, adică din înțelepciunea Maestrului. De aceea trebuie să dai dovadă de multă statornicie și să nu te încrezi în propria-ți reflexie. **Mintea oricărui om este în general întunecată de prejudecăți**. Pentru a le îndepărta, el are nevoie de o **igienă mentală**; ca să aleagă între două posibilități, spiritul trebuie să se poată sprijini pe **rațiune, adică pe Dao**. Pentru aceasta spiritul trebuie să fie **„gol, unul și liniștit"**. Vidul mental înseamnă aici absența prejudecăților, noțiunile dobândite nu trebuie să împiedice obținerea de noi cunoștințe. Pe de altă parte, însă, spiritul care a dobândit cunoștințe multiple nu trebuie să-și piardă unitatea, adică facultatea de concentrare și polarizarea spre bine. În sfârșit, spiritul necontrolat se lasă ușor sedus și impresionat, de aceea el trebuie păstrat netulburat, pentru a nu se întuneca și pentru a rămâne perfect limpede.

Pentru Xun Zi virtutea principală este **Li** interpretată ca reflectarea ordinei cosmice. Riturile stabilesc un echilibru just între dorințe și bunuri, primele netrebuind să le epuizeze pe celelalte; iar acestea din urmă trebuind să fie împărțite în mod echitabil pentru a satisface diversele nevoi. Riturile instaurează între oameni deosebiri și orânduieli, care permit evitarea conflictelor; dar ele sunt completate de **muzică**, aceasta fiind o expresie a bucuriei și un factor de unitate și de armonie. Importanța muzicii (care cuprinde și dansul) a fost totdeauna apărată de confucianiști, iar aceștia aveau grijă să facă deosebirea între melodiile „corecte", singurele în măsură


1. Altarul de rugăciune al Templului Cerului din Beijing (Pekin).


2. Pagoda templului Sung-yue-se, la Teng-feng-shien, Prov. Honan, China (523 d. Hr.).


3. Confucius. Copie după o sculptură a marelui artist chinez Wu Tao-ţzî (sec. VIII). Paris, Muzeul Guiment.

să aducă înţelegerea între oameni, şi melodiile pe care le considerau „lascive", despre care afirmau că au fost inventate de „principii destrăbălaţi", şi care spre deosebire de primele, aveau în mod evident efecte asupra moravurilor şi chiar asupra naturii.

Xun Zi se desparte de confucianiştii anteriori şi prin concepţia sa despre Cer. Acesta nu mai era o putere etică, ci ansamblul forţelor naturii, o entitate fără calităţi morale şi fără nici un fel de personalitate sau voinţă. De aceea, regulile morale au o orientare pur omenească şi nu există providenţă divină. Xun Zi inaugurând o concepţie mai raţionalistă, se apropie mai mult de legişti. Dar se deosebeşte şi de ei prin faptul că respinge guvernarea prin legea (penală) şi o înlocuieşte cu guvernarea prin Rituri.

Contemporan cu Confucius a fost **Lao-Zi**, întemeietorul **Daoismului**. Cartea ce i se atribuie se intitulează: **Dao-De-Jing**. Este formată din 18 capitole şi are un caracter obscur, fiind foarte diferit interpretată de cei ce s-au ocupat cu studiul ei. Prima parte a cărţii este învăţătura despre Dao (cale, drum), având un caracter metafizic-religios, spre deosebire de caracterul etic pe care am văzut că îl avea în confucianism. *De* înseamnă virtute, putere (forţă magică). În traducere ar fi: **„Cartea despre cale şi virtute"**.

Dao este legea ordinei universale, în acelaşi timp în materie şi în mişcare, asemenea unui fluviu în mişcare, la care putem remarca şi apa, dar şi curgerea. Nu este o categorie etică (cum era socotită de Confucius), ci *cosmică*, asemenea logosului hereclitian. Dar această raţiune universală este „revărsată" atât în mediul social, cât şi în individ. Dao este o entitate primordială şi eternă. Este anterior tuturor lucrurilor vizibile, chiar şi divinităţilor superioare. Este inaccesibil simţurilor, nu este nimic perceptibil. În calitate de creator al universului, Dao este un principiu feminin, este matca lumii. El zămisleşte fiinţele, iar De virtutea sa dătătoare de hrană le întreţine şi le duce la maturitate. Dar pentru ca Dao să dea naştere entităţilor este indispensabil să colaboreze cu sub-principiile sexuale, cu Cerul şi Pământul, cu Yin, şi astfel De se confundă cu Pământul. Ideea de fecunditate este strâns legată cu cea de vacuitate, care simbolizează absenţa calităţilor sensibile ale Principiului ca şi vidul mental al înţeleptului. Organele simţurilor sunt socotite de filosofia chineză ca deschizături prin care principiile vitale scapă dacă nu sunt controlate. Pasiunile sunt cauza unei pierderi de putere vitală şi spirituală. Era deci recomandată o anumită asceză, care avea în vedere folosirea armonioasă a facultăţilor senzoriale şi nu suprimarea lor[7b].

Morala daoistă bazată pe dragoste, recomandă trei virtuţi cardinale: 1. **bunătatea**, care trebuie să se asemene cu dărnicia lui Dao; 2. **economia**; 3. **modestia**, care arată că pe măsură ce omul se smereşte, se va înălţa. Iată ce ne spune Dao De Jing cu privire la aplicarea acestor virtuţi: „către cei ce sunt buni cu mine, sunt şi eu bun; şi către cei care nu sunt buni

cu mine, eu sunt tot bun. Astfel, toți se vor face buni. Către cei care sunt sinceri cu mine, sunt și eu sincer; și către cei care nu sunt sinceri cu mine, eu sunt tot sincer. Astfel, toți se vor face sincer. Nedreptatea trebuie răsplătită cu bunătate".

De aici vedem că superioritatea morală a daoismului față de confucianism, este identică cu superioritatea iubirii față de dreptate.

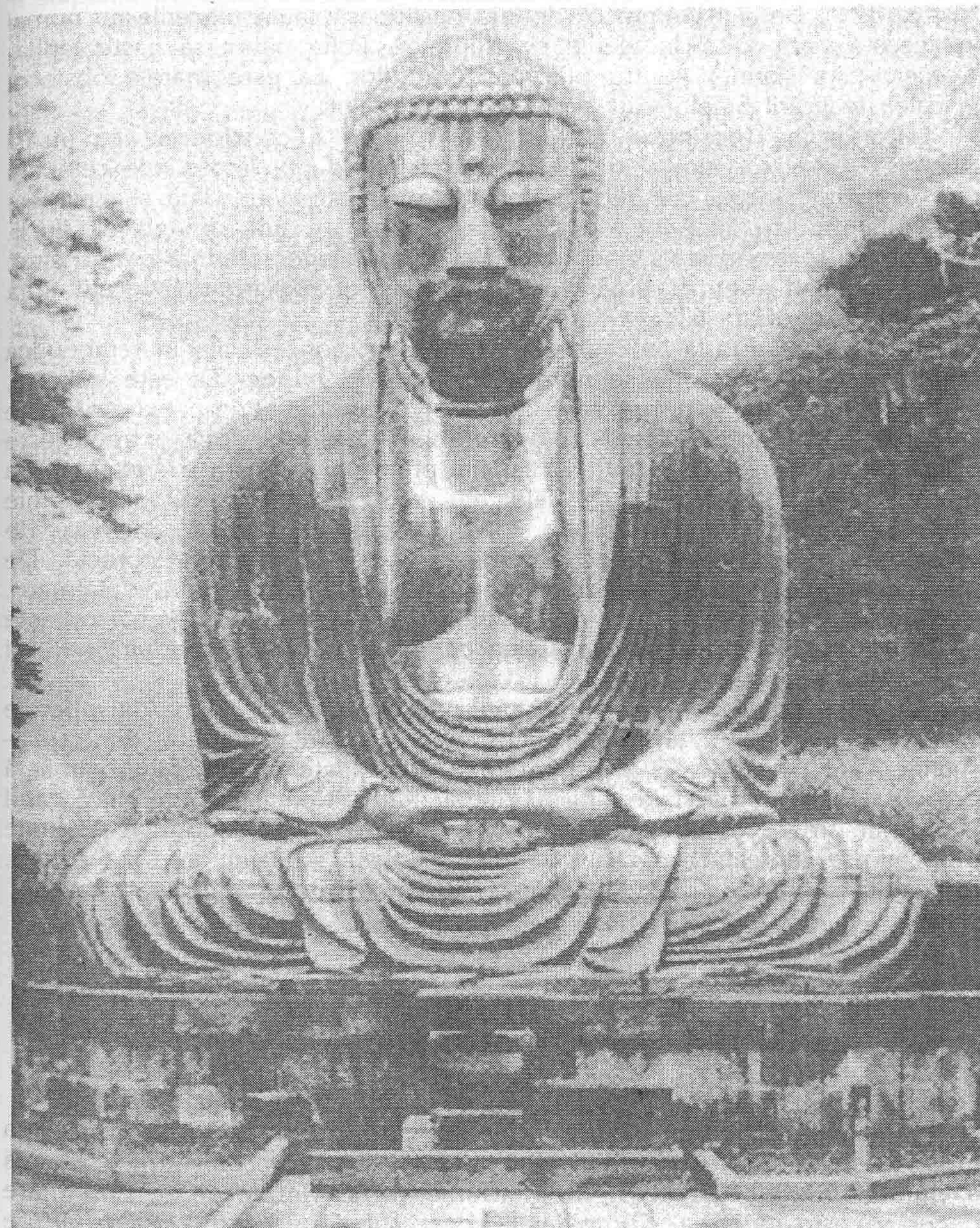
2. CUMPĂTAREA ÎN GÂNDIREA INDIANĂ

Cumpătarea se bazează în gândirea indiană pe noțiunea de măsură. Termenul utilizat „**madhyamapratipat**" definește „**calea de mijloc**" între asceză și senzualitate, și se realizează printr-o disciplină interioară, care pe lângă compasiune universală și meditație, așază și puritatea gândului și a faptei. Acesta este un punct central pentru stăvilirea dorinței ducătoare la suferință, așa că această „cale de mijloc" poartă în sine mesajul eliberării din suferință în nirvana. În această „aurea mediocritas" se deschide ochiul spiritual și sufletul își găsește adevărata liniște, ajunge la adevărata armonie, întocmai ca și sunetele unui instrument muzical, care pentru a fi plăcute auzului trebuie ca coardele să nu-i fie nici prea tare, nici prea slab întinse și lovite".

Pentru a determina **calea de mijloc** recomandată de Buddha trebuie să pornim de la **universalitatea suferinței**. Nașterea, bătrânețea, boala și moartea înseamnă suferință. Apoi, a nu poseda ceea ce dorești, a fi unit cu ceea ce nu-ți place etc., sunt forme ale durerii sau suferinței. Dar noțiunea de **dukkha** (durere, suferință) are un înțeles foarte larg și diversificat. Există și stări de beatitudine spirituală, dar acestea sunt supuse schimbării, nu au caracter permanent. Și această schimbare este tocmai dukkha. La fel și starea condiționată este suferință. Și cum toate lucrurile din această lume sunt condiționate, durerea este peste tot...

Originea suferinței trebuie căutată în dorință sau în poftă, numită „**sete**" (**tanha**). Aceasta determină șirul neîntrerupt al reîncarnărilor. Această „**sete**" (**dorință, poftă**) caută mereu forme de satisfacție, dintre care cele mai evidente sunt trei: plăcerea simțurilor, plăcerea de perpetuare și cea de extincție (adică de autoanihilare). Aceasta din urmă poate duce la sinucidere, ceea ce nu înseamnă o stăvilire a veșnicului ciclu al transmigrărilor. Prin eliberarea de pofte dispare și durerea. Aceasta este Nirvana: „**stingerea setei" (tanhakkhaya)**[8].

Astfel stă scris în canonul budist: „Aceasta este, o calugări, Adevărul Nașterii Suferinței. Doar setea sau apriga dorință (tanha) dau naștere existenței repetate, doar ele sunt înlănțuite de poftele pătimașe, doar ele caută plăceri noi, când într-un loc, când în altul, adică setea pentru



Statuie colosală a lui Buddha.

plăcerile simțurilor, setea de existență, setea de nonexistență" (Samyutta Nikăya 421). De aici vedem că dorința nesățioasă caută plăcerile nu numai în această viață, ci și în viețile de după ea. Pofta pătimașă naște tanha. Aceasta este dorința pentru plăcerea simțurilor. Ea este marele obstacol în calea realizării Sinelui sau a purificării sufletului[9].

Dar tanha (dorința aprigă), „sete" poate fi considerată ea însăși lăcomie. Alături de ură și de amăgire, pricinuind prin fapte rele celorlalți răul, constituie cauze ale repetatelor nașteri în alte vieți. Iată și cuvintele canonului budist: „cuprins de lăcomie, arzând de ură, amăgit de iluzii, copleșit de toate acestea, pradă obsesiei, omul alege suferința pentru sine, pentru celălalt, pentru amândoi, făcând astfel experiența durerii și a mâhnirii" (Anguttara Nikaya III, 53)[10].

Căile care duc la încetarea suferinței sunt concretizate în terapeutica răului existenței. Metoda se numește: **calea de mijloc**. Ea este indicată, fiindcă evită două extreme care duc răul existenței. Prima extremă este căutarea fericirii adusă de plăcerile simțurilor. Cea de a doua extremă este opusă primei și rezidă în căutarea fericirii printr-un ascetism exagerat. Calea de mijloc se mai numește și calea cu opt brațe. Acestea sunt: opinie corectă, gândire corectă, vorbire corectă, activitate corectă, mijloace de existență corecte, efort corect, atenție corectă, concentrare corectă. De pildă, vorbirea corectă înseamnă abținerea de la minciună, defăimare, calomnie, cuvânt brutal, injurios sau răuvoitor. Activitatea corectă oprește de la ucidere, furt, desfrâu etc. Calea de mijloc crează o conduită etică și o disciplină mentală[11].

În altă ordine de idei, virtutea cumpătării prezintă în una din operele gândirii indiene motivul carului și motivul înaripării sufletului, din care – susține Paul Fridländer, s-a inspirat mai târziu Platon în imaginea similară prezentată în Faidros și Republica. Astfel, Katha Upanishad identifică carul cu trupul omenesc. Intelectul (buddhi) este cel care îl conduce. Hățurile bine întinse reprezintă organul gândirii (manas). Atelajul greu de strunit, reprezintă simțurile, sufletul adevărat (Atman) călătorește în acest car[12].

3. IRANIENII

Înrudiți cu indienii sunt iranienii, care pornind de la concepția luptei cosmice dintre principiul binelui și al răului, preconizează o morală a purității vieții, a faptelor, a gândurilor, a cuvintelor. Cea mai mare necurăție este moartea. Cumpătarea apare sub forma activă, ca o virtute ce trebuie să caracterizeze viața celor ce activează; prin ea fiind combătută trândăvia. Cocoșul, de pildă, este considerat ca o pasăre sfântă, care îi scoală pe oameni, nelăsându-i să doarmă prea mult, ca astfel să nu poată

fi stăpâniți de duhul cel rău al somnului. Cocoșul ca „deșteptător" primește și un sens simbolic, reprezentând vigilența, privegherea, dar mai ales trezirea sau deșteptarea conștiințelor. Postul este recomandat numai ca un simplu mijloc de curăție, păstrându-se anumite rezerve față de el, fiindcă slăbește trupul și nu mai poate acționa cu putere asupra răului[13].

Spre deosebire de mazdeismul închis și ritualismul formal sacerdotal, în sec. VI î. Hs., **Zarathustra** angajează și individualitatea omului în gigantica luptă dintre cele două principii: Binele și Răul, într-o orientare etică. Având libertatea spiritului și opțiunea pentru Bine, omului i se cer trei lucruri: cugetări bune, cuvinte bune, fapte bune. Astfel, virtuțile principale vor deveni: pietatea, cinstea și spiritul de dreptate, manifestate atât în cuvinte, cât și în fapte. Binele ca datorie morală pentru om – scrie în Avesta – este „să facă din dușman un prieten, din omul rău un om drept, din cel ignorant, un instruit" Zarathustra cerea apoi puritatea, cinstea și purtarea dreaptă, caritatea față de săraci și ospitalitatea față de străini, muncă, venerarea morților... precum și a duce o viață de familie sănătoasă și armonioasă.

Dacă pe timpul Sassanizilor, zoroathismul a devenit religie de stat, în rândul maselor s-a păstrat totuși și **mithraismul**. Acesta s-a răspândit în aproape întreg imperiul roman, făcându-și adepți chiar și pe unii din împărații Romei. Fiind religie de misterii, cultul lui Mithra cuprindea pe lângă riturile de inițiere, și ceremoniile desfășurate sub formă spectaculară. Aspectul moral însă era legat de nemurirea sufletului la care se putea ajunge numai printr-o viață austeră, caracterizată prin stăpânirea asupra simțurilor. Promovând disciplina și chiar rigorismul moral, mithraismul susținea principiul justiției sociale și al încrederii între oameni, temeluită pe eliminarea minciunii din relațiile lor de comunicare[13a].

În altă ordine de idei, reținem faptul că și în cult Zarathustra intervine cu **temperanța**, exercitată asupra beuturii sacre numită **haoma**, rezultată prin fermentație, având calități alcoolice. Se spunea despre această beutură că oferea putere, sănătate și viață. În realitate, datorită compoziției alcoolice, consumul ei ca beutură sacră crea tot felul de dezordini și tulburări. Haoma va fi astfel înlocuită cu beutura numită **parahom**, preparată din aceiași plantă, dar cu oprirea procesului de fermentație, și apoi cu adăugarea de lapte și apă, pentru a-i atenua, sau chiar anihila efectele alcoolice.

4. GÂNDIREA EGIPTEANĂ

Ideea de cumpătare trebuie pusă în gândirea egipteană în legătură cu ceea ce reprezintă adevărul și dreptatea, exprimate prin **Maat**. Ea este de origine divină (fiica sau mama lui Ra) și stabilește armonia cosmică. De la



Maat, zeița adevărului la egipteni, reprezentată cu o pană. Florența, Muzeul Arheologic.

ea se abat oamenii răi și violenți, caracterizați prin lăcomie, poftă, neînfrânare, dorințe vulgare. Înțelepciunea practică (un fel de fronesis) se prezintă sub două aspecte. Pe de o parte prin supunere, rezervă, ascultare, prudență, tăcere față de faraonul zeu, sau față de opresor; iar pe de altă parte ca reacție, rezistența față de cele trei dorințe: politice (faraonul-zeu), economice (despotul-stăpân al unui teritoriu) și religios. *Summum bonum* în gândirea egipteană are un caracter de interiorizare, ca expresie a tăcerii și supunerii oarbe, aparținând unui om politic, care tinde necontenit să se conformeze cu Maat (o conformare pasivă) în această viață, și apoi să poată deveni zeu în viața de dincolo, prin spiritualizarea lui Maat...

Antichitatea egipteană ne-a lăsat mai multe opere în care cumpătarea ocupă un capitol special. Iată câteva aspecte ale problemei în unele din aceste opere.

Sfaturile lui Ka-Geamni – vizir al regelui Senefru (începutul dinastiei a IV-a din imperiul vechi, circa 2723 î. Hr.). Cumpătarea pornește din smerenie, are un caracter laic, nu religios. Ea se referă la omul umil într-o societate patronată în cel mai înalt grad de opresiune, unde omului i se recomandă cumpătarea (înfrânarea) pentru a putea fi folosit ca unealtă în mâna opresorilor. Cumpătarea la vorbă, de pildă, definește pe „omul tăcerii", care manifestă însă o stare pasivă: el nu răspunde, nu protestează, știe să păstreze un secret, vorbește foarte puțin, este lipsit de lăcomie și înfrânat la mâncăruri și băuturi. Iată textul: „Omul smerit propășește și cel ce lucrează este lăudat. Încăperea cea mai lăuntrică este deschisă pentru omul tăcerii. Larg este scaunul omului cu luare aminte la vorbele sale, dar cuțitul este bine ascuțit pentru acela care își croiește drum cu silnicie... Dacă șezi laolaltă cu lumea adunată, să nu poftești și să ceri de mâncare, chiar dacă ai nevoie (de hrană); nu-ți trebuie decât o clipă spre a-ți înfrâna dorința inimii, căci este rușinos să fii lacom. Puțină apă în podul palmei este de ajuns să stingă setea și o gură de pepene întărește (slăbiciunea) inimii (înfometate). Un lucru de folos ține loc de ceea ce este bun și câte puțin înlocuiește ce este mult. Dacă șezi alături de un om mâncăcios, să începi a mânca atunci când el a sfârșit; dacă stai lângă un bețiv, primește de la el ceva băutură și inima sa va fi mulțumită. Nu te mânia împotriva mâncării (ce ți se oferă) în prezența unui om lacom; primește ce-ți oferă el și nu refuza nimic... Ești tăcut și (nu glăsuiești) cu gura ta când ți se adresează o vorbă! Nu fi lăudăros cu puterea ta în mijlocul celor tineri! Ia seama să nu pricinuiești vrajbă!..."[14].

Aceasta este însă forma de înfrânare a celor obidiți, condamnați să trăiască așa, fiindcă nu puteau trăi altfel. Tăcerea este echivalentul supușeniei oarbe, expresia pasivă a celor oprimați, ca o amorțire în fața asupritorilor, dar în același timp și caracteristica înțelepciunii celor din urmă, după cum putem citi și în: **Învățătura lui Ptah-hotep:** „Deși ești un dregător ce stai așezat la sfatul stăpânului tău, ia seama cât mai mult la cugetul tău, taci și nu vorbi nimic. Nu trebuie să grăiești, chiar dacă știi și

înțelegi... Vorbirea (frumoasă) e un lucru mai greu decât orice muncă... dacă ești un dregător puternic trebuie să știi să te faci respectat. Și prin știința ta și prin seninătatea vorbirii tale. Nu da porunci după bunul tău plac, ci în conformitate cu nevoile împrejurărilor. Omul fără luare aminte cade în nenoriciri. Nu îți înălța inima (nu te mândri) ca nu cumva să fii umilit (apoi). ...Când dai un răspuns la un cuvânt cu prea multă înflăcărare; mai degrabă întoarce-ți fața și stăpânește-te"[15].

Problema cumpătării sub aspect religios o găsim în gândirea egipteană în **Papirusul Isinger,** scris de un preot, datând din epoca Ptolomeilor (scris în sec. II sau I î. Hr.). Autorul însuși este un om cumpătat, vegetarian, ca toți preoții egipteni, recomandând în mod deosebit acest lucru: „Legumele gătite cu piatră acră sunt o hrană bună și nu se poate afla alta mai bună" (6, 9). De altfel, cumpătarea apare în această scriere ca o necesitate pentru „omul divin" (cel religios) superior „omului înțelept" (cel laic). În opoziție cu aceștia sunt cei lipsiți de cumpătare, care sunt caracterizați ca fiind: „omul rău" (2, 17; 3, 2; 3, 7 etc.), „omul fără minte" (prost sau nărod); „omul păcătos (nelegiuit) (4, 9; 5, 14; 14, 14; 15, 1) și „omul nesățios" (lacom) (15, 7; 15, 11–13). În sfârșit omul bun, caracterizat prin dărnicie și generozitate. „Omul bun săvârșind binele în zilele sale cugetă fără teamă la moarte" (18, 6). Pe de altă parte, categoria „omului de jos" (cei inferiori, servitorii), este privită de această scriere cu cruzime. Lor le este rezervată asprimea și exploatarea...

Cumpătarea ca virtute religioasă este exprimată în carte atât de plastic și de sugestiv, încât preceptele ei sunt adevărate maxime, cuprinzând aspectele variate la care se referă înfrânarea ca stăpânire de sine, mai ales la mâncare și băutură, echilibru sexual, combătând nu fără ironie risipa, moleșala, reaua chibzuință, lipsa de măsură: „Pasărea ce se repede asupra unui pește spre a-și umple pântecele, este ucisă. Porumbița merge la pierzanie din cauza pântecelui ei. Chiar rândunica ajunge în nenorocire din cauza pițtinului pe care îl mănâncă. Traiul care micșorează prisosul de viață este ținta omului înțelept... Boala omului își trage începutul din calitatea rea a mâncării... Cine se satură cu pâine peste măsură, se îmbolnăvește de o boală dureroasă. Cine se satură de vin peste măsură, de multe ori este lipsit de putere și zace culcat; pentru că orice boală a trupului își are obârșia în săturarea peste măsură... Boala nu se aprinde în cel ce păstrează măsura în hrana sa. Desfătarea nu stăpânește pe cel ce își ține măsura în cheltuielile sale... Prostănacul cu burta mare nu e respectat și lumea nu are încredere în el... Avem tot disprețul față de o burtă lipsită de rațiune. Cel ce mănâncă nefiind sănătos, e ca omul care doarme când moartea e lângă el. Cel ce cheltuiește fără să obțină nimic în schimb, este ca și cel ce plătește dobândă la dobânzi" (VI, 5–240). „Nu există om risipitor care să nu fie și desfrânat... Omul prost care vede o femeie se înfierbântă, iar cel ce știe să-și stăpânească inima sa

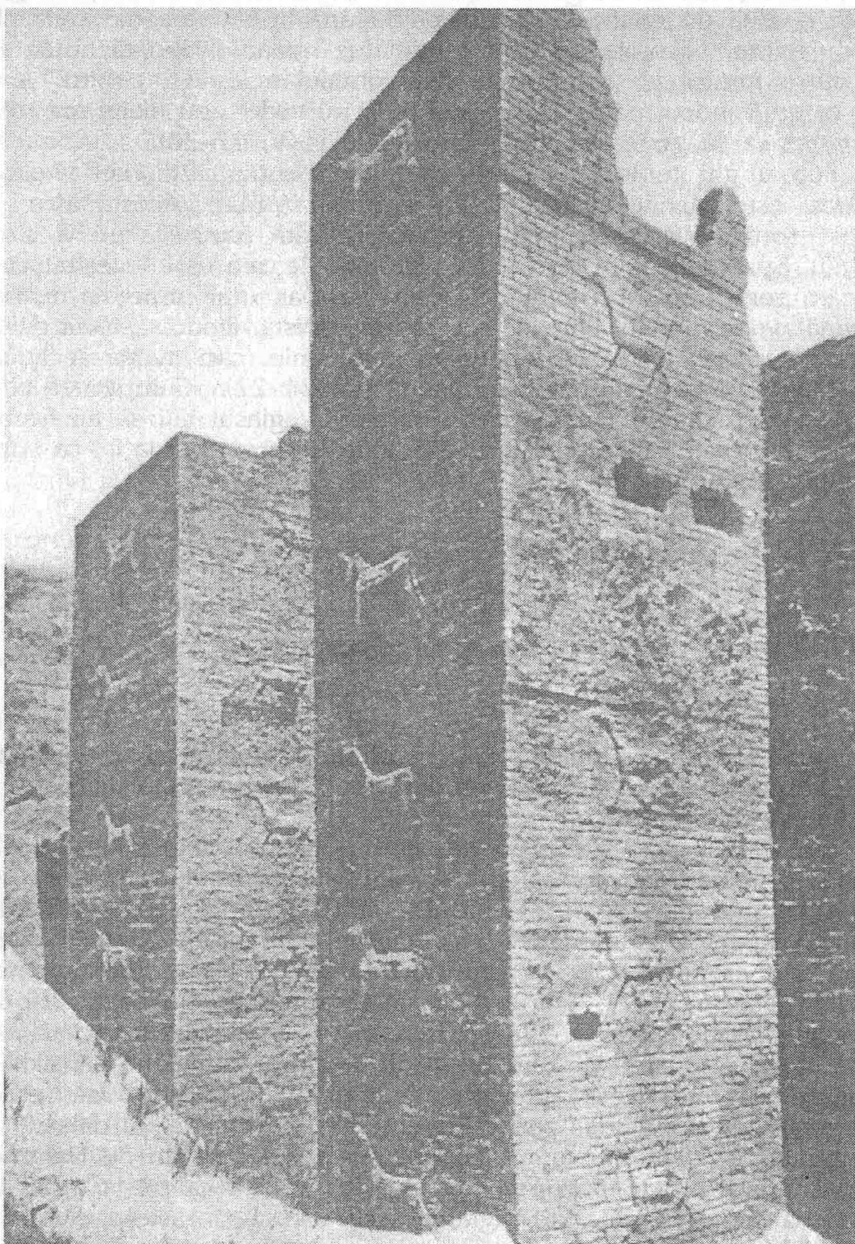
posedă o împlinire a tuturor învățăturilor" (VII, 16–24). „Omul nesățios nu cugetă la ziua de mâine... Mănâncă tot până la săturare din cauza lipsei tale de minte. Lăcomia de bani și răutatea nu au niciodată hotar. Banul este cursa trimisă pe pământ de zeul omului nelegiuit, pentru ca el să aibă o grijă necurmată. Dar harul e dăruit de zeu celui pe care îl îndrăgește ca să gonească grijile inimii sale" (XV, 12–20).

Sub unghi teologic vedem că în concepția cărții, cel „nelegiuit" (păcătos) este identic cu „cel fără de minte" (prost). Acesta este „omul de jos" sortit să fie cu inima tulburată datorită „cursei" ce-i vine de la zeul rău. Spre deosebire de acesta, cel iubit de zeu este înzestrat cu cele necesare pentru a nu-i fi tulburată soarta sa. Dar unul ca acesta nu trebuie să rețină avuția numai pentru el sub formă egoistă, fiindcă „soarta dăruiește din nou avuție celui ce o împarte cu mărinimie, căci avuția se adună la acela care împarte hrană (celor sărmani)" (XV, 21–22). „Cumpătarea în toate lucrările sufletului este lauda omului înțelept... glasul tău să nu fie aspru; nu vorbi din toată tăria limbii tale, căci strigătle provoacă la fel ca și boala, o nimicire în trupul tău" (XXII, 8–20)[16].

5. CIVILIZAȚIA MESOPOTAMIANĂ

Ca și religia egiptenilor, religia, cultura și civilizația **mesopotamiană** se va răspândi și influența civilizațiile din Orientul Mijlociu, pătrunzând până în Anatolia și Grecia.

S-a afirmat că cei care au tras cortina istoriei la începutul mileniului al III-lea î. Hs. au fost sumerienii, stabiliți în Mesopotamia de Jos. „Istoria începe la Sumer"... spune celebrul orientalist american S. N. Kramer, arătând că textele sumeriene ne oferă primele informații religioase, de cultură și civilizație. Apoi, în jurul anului 2350 î. Hs. grupuri de nomazi vin din deșertul Siriei, pătrunzând în cetățile sumeriene și impunând supremația akkadiană prin Saragon, crează o simbioză sumero-akkadiană. Limba liturgică rămâne o mare perioadă de timp sumeriana, iar akkadiana (limbă semită) era folosită mai mult în diplomație. După două secole se infiltrează în Mesopotamia semințiile amorite, întemeind noi dinastii, iar în jurul lui 1700 î. Hs. întreaga Mesopotamie va fi cucerită de Hammurabi, care va întemeia primul imperiu babilonian, pentru ca pe la 1525 î. Hs. amoriții să cedeze locul altor migratori, care vor stăpâni Mesopotamia patru secole. Iar după 1150 î. Hs. asirienii se vor stabili în regiunea râului Tigru. Ei pun stăpânire pe Babilon, întemeind cetatea Ninive și ajungând la apogeu în secolul VII î. Hs. pe timpul lui Assurbanipal, întemeietorul



Turnul dinspre apus al templului din Babilon al zeiței Iștar (sec. VI î. Hr.). Decorația reprezintă simboluri ale zeilor Marduk și Hadad.

primei biblioteci din lume, a cărui stăpânire cuprinde aproape întreg Orientul antic... Revin după o anume perioadă de timp, din nou babilonienii, și în sfârșit, civilizația elenistică se impune peste tot.

Acest cadru istoric ne oferă posibilitatea să vorbim de **civilizația mesopotamiană dezvoltată pe multiple planuri**: literatură, artă arhitectură, sculptură, pictură, astronomie, drept, toate în interdependență cu religia. Documentele scrise vor fi răspândite în întreg Orientul antic.

Referindu-ne însă la aspectul moral religios, se cuvine ca dintru început să semnalăm faptul că pe lângă zei, credincioșilor le era frică și de demoni, care îi pedepseau cu diferite boli pentru păcatele săvârșite. Această conștiință a păcătoșeniei pornea din sentimentul vinovăției. Iar recunoașterea vinei se făcea prin rugăciuni pline de umilință adresate zeilor pentru a-i elibera de suferință. Vinovăția pornea din păcat, care putea să aibe o determinare rituală, prin omiterea săvârșirii unor acte de cult; sau morală, prin comiterea faptelor antisociale: furt, adulter, asasinat etc. De aici abundența cântărilor de pocăință și a rugăciunilor de umilință adresate zeilor. Și fiindcă bolile sau nenorocirile veneau de pe urma păcatelor cunoscute, ori necunoscute, rugăciunea de iertare adresată oricărui zeu, le cuprindea pe toate. Iată cum sună o astfel de rugăciune: „Zeul pe care îl cunosc, ori nu îl cunosc să se liniștească față de mine... Zeița care s-a înfuriat pe mine, să se linștească, păcatele pe care le-am comis nu le cunosc. Nelegiuirea pe care am săvârșit-o nu o cunosc... Un nume bun să-mi dea zeul pe care-l cunosc și pe care nu-l cunosc... Mâncăruri necurate eu n-am mâncat; apă tulbure eu n-am băut; din neștiință am mâncat ce a oprit zeul meu... O, stăpâne, încălcările mele sunt multe; mari păcatele mele... Zeul, întru aprinderea mâniei lui m-a întâmpinat; când zeița s-a mâniat pe mine, ea mi-a trimis boala... O, stăpânul meu, nu alunga pe servul tău... Păcatul săvârșit de mine, prefă-l în bunătate; nelegiuirea ce am comis, fă-o să fie luată de vânt; multele mele greșeli, scoate-mi-le ca pe o haină. O, zeul meu, încălcările mele sunt de șaptezeci câte șapte, dezlegă-mi păcatele... Iartă-mi păcatele și eu voi cânta lauda ta..."[17]. Nu numai oamenii de rând rosteau rugăciuni de umilință, ci și suveranul, chiar dacă era considerat reprezentant al zeului, se supunea și el actelor penitențiale de purificare, mai ales cu prilejul sărbătoririi Anului Nou. Sărbătoarea începea prin zilele de rugăciuni și de purificare a sanctuarelor. După aceea, regele plin de umilință se înfățișa înaintea zeului suprem Marduk pentru a i se închina. Preotul îl pune să îngenuncheze, îi ia semnele puterii, îl pălmuiește și îl trage de urechi. La rândul său, regele își declară în public nevinovăția și arată grija care a avut-o față de cetate, pentru respectarea ritualurilor și pentru dobândirea dragostei supușilor. În cele din urmă intră în posesia semnelor puterii și aduce o ofrandă[18].

Parcurgând cărțile sapiențiale, ne pare mai ușor de identificat virtutea cumpătării în diversele situații și împrejurări ale vieții. Astfel, într-o scriere intitulată: **„Sfaturi înțelepte"** se accentuează în mod deosebit cumpătarea

în cuvânt, ca forță sau putere a stăpânirii de sine în relațiile cu semenii. „Ca om înțelept, modest să strălucească priceperea ta; stăpânește-ți gura, păzește-ți vorbirea. Ca unui om cu stare, buzele tale să fie cinstite. Lasă-i să te jignească, cearta să-ți fie ceva de groază.Nu vorbi nimic jignitor, nu da sfaturi neînțelepte. Tot cel ce face ceva urât, capul lui e de ocară. Nu te grăbi să stai în adunare publică; nu căuta locul gâlcevii" (20); „Nu bârfi, vorbește ce este frumos. Nu vorbi de rău, spune ce e bun... Nu deschide gura ta, păzește-ți buzele; cuvintele din lăuntrul tău nu le spune chiar când ești sigur. Ceea ce spui în grabă, mai târziu vei regreta; Să faci ca gândul tău să se oprească de-a mai vorbi" (30); „Nu vorbi nimic josnic, grăiește de bine. Dacă ai promis, dă... Dacă ai încurajat, ajută" (40).

Deși prostituția era ridicată la rangul de cult, cartea atrage atenția asupra dreptei socoteli ce se impune înaintea unei căsătorii: „Nu te căsători cu desfrânata, ai cărei soți sunt șase mii. O slujnică a Iștarei, ce s-a dedicat unui zeu, o prostituată sacră, ale cărei favoruri sunt nelimitate, nu te va scoate pe tine din necazul tău. În cearta ta ea te va bârfi. Respectul și supunerea nu sunt ale ei. Și dacă ea a pus stăpânire pe casă, condu-o afară; Către pasul străinului ea-și întoarce urechea ei; Casa în care intră ea va fi nimicită, soțul ei va da înapoi" (23). Cartea îndeamnă apoi la îngăduința care pune stavilă mâniei pornită spre răzbunare: „Potrivnicului tău nu-i face rău, răsplătește-l cu bine; Dușmanului tău să i se facă dreptate. Asupritorului tău... fă-l să se bucure de tine... Înapoiează-i lui inima ta, să nu te împingă să-i faci rău" (40).

O altă carte sapiențială se intitulează: **„Cuvintele sau înțelepciunea lui Ahiquar"**. Cartea a fost răspândită în tot Orientul Apropiat antic, fiindcă cuprinde cuvintele pline de înțelepciune practică ale unui cancelar, la doi regi asirieni din secolul VII î. Hs. Cartea accentuează, prin sfaturi înțelepte, discernământul ca deprindere a deosebirii binelui de rău. Iată câteva maxime: „Două lucruri sunt frumoase și chiar trei în care Samaș găsește plăcerea: când cineva bea vinul și îl dă și altuia; când cineva stăpânește înțelepciunea și o păstrează, și când cineva află un lucru și nu-l divulgă" (14–15); „Mai presus de orice păstrează-ți gura, iar cu privire la ceea ce ai auzit vorbindu-se, stăpânește-ți inima. Căci vorba e ca o pasăre, cine-i dă drumul nu o mai prinde. Ascune tainele gurii tale, apoi pronunță cuvântul potrivit" (Col. 7, 4–5); „Nu te bucura de bogăție și nu-ți rătăci inima după ea" (Col. 9, 12); „Nu destăinui tainele tale înaintea prietenilor, ca numele tău să nu rămână disprețuit în fața lor" (Col. 9, 16); „Cu cel care-i mai înalt și mai tare decât tine, să nu te apuci la ceartă, căci el va lua din porția ta și o va adăuga la a lui" (Col. 10, 2–3); „Nu fii prea bun, ca să nu te înghită; nu fii prea amar, ca să nu te scuipe" (Col. 10, 7); „Dacă dorești să fii înălțat, smerește-te înaintea lui Samaș, căci el umilește pe cel trufaș, și înalță pe cel smerit" (Col. 10, 8–9); „Foamea face dulce amărăciunea, iar setea acreala..." (Col. 12, 14).

De o importanță deosebită pentru instaurarea dreptății în societatea babilonică este **Codul lui Hammurabi**. Autorul se prezintă cu multă autoritate morală: „Eu Hammurabi, sunt regele dreptății, căruia Samaș (zeul dreptății) i-a încredințat legea. Cuvintele mele sunt mărețe; faptele mele nu au egal. Numai pentru cel nesocotit ele sunt neînsemnate. Pentru cel înțelept ele-s un lucru de mirare" (Epilog). În 282 de paragrafe, codul expune întreg dreptul public și privat existent în timpul lui Hammurabi. Virtutea bunei socotințe aparține tuturor acelora care vor împlini dreptatea în societate. Dar în același timp, buna chibzuință a codului are și un caracter social, **îndeplinind rolul de a tempera puternicile antagonisme** de **ordin social** existente în rândurile populației libere și care aveau drept rezultat ruinarea masivă a comunităților sătești și a micilor producători... Această tendință de *a tempera* situația apare în mod cât se poate de vizibil în codul lui Hammurabi[19]". „...Atunci Anu și Enlil m-au îndemnat pe mine să aduc bunăstarea poporului. Pe mine Hammurabi, devotatul, temătorul de zei, să fac ca dreptatea să aibe întâietate în țară, să dezrădăcinez răul și nelegiuirea, ca cel tare să nu mai apese pe cel slab" (Col. 1, 10).

Parcurgând Codul lui Hammurabi ne apare încă dintru început binecunoscuta lege a talionului specifică legislațiilor semite. Codul ia apoi atitudine punitivă față de mărturia falsă, față de calomnie, față de furt, ucidere, brutalizări de tot felul, adulter, incest, viol, ca și de nerespectarea părinților de către copii, ceea ce indirect și în fond reprezintă o pledoarie pentru cumpătare, chibzuință și civilizație, ca stăpânire de sine față de instinctele generatoare ale sălbăticiei din om. De fapt, prin legi se căuta totdeauna să se stabilească ordinea, echilibrul, normalitatea în relațiile dintre oameni. Dar aceasta presupune ca oamenii înșiși să fie echilibrați și normali; să-și poată domina sau stăpâni dorințele, poftele, plăcerile, emoțiile, ca și întreg „rezervorul" manifestărilor endothime. De aceea, unde nu „funcționează" conștiința, se impune legea...

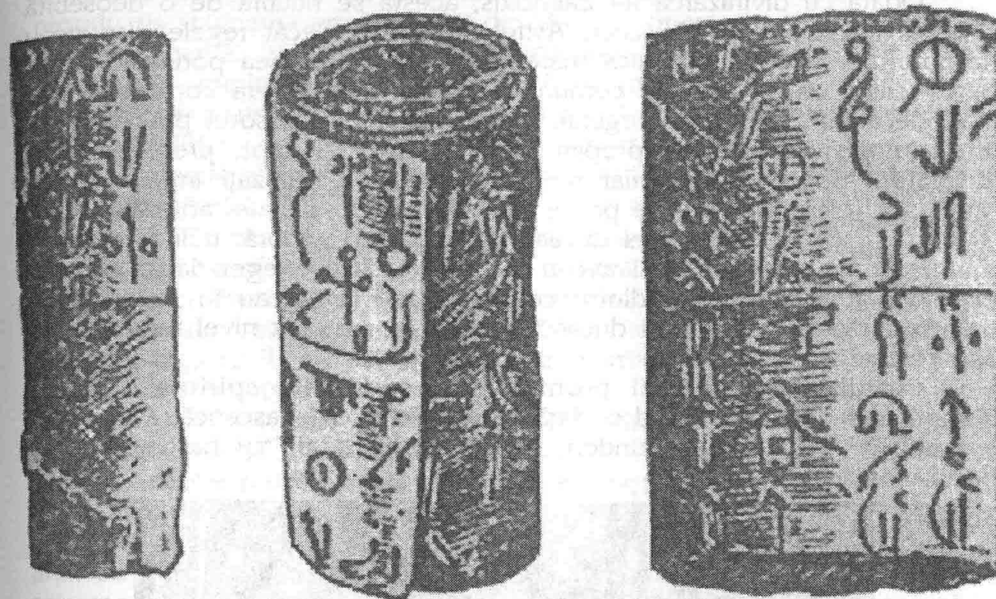
6. HITTIȚII

Influențați profund de civilizația mesopotamiană au fost **hittiții**. Erau înrudiți cu evreii, de aceea, când istoria „i-a pierdut" pentru o mare perioadă de timp, numele lor a rămas înscris doar în paginile Vechiului Testament. Descoperirile arheologice au dat însă la lumină multe din scrierile lor, unde este încrustată în mare parte religia, morala, dreptul, ca și întreaga lor civilizație. Pentru a scoate în evidență cumpătarea ne vom

referi în primul rând la codul lor de legi, care reglementează viața publică și privată. Dintru început trebuie să precizăm că acest cod de legi hittit nu avea duritatea celui asirian, și nu cuprindea nici legea talionului, proprie codului babilonian. Era mult mai îngăduitor, mult mai flexibil, mai ales în aplicarea pedepselor. Pentru noi însă este important faptul că prin caracterul lui punitiv prezenta o atenționare a faptului că oamenii pentru a trăi în comuniune unii cu alții, trebuie să fie înfrânați, dispunând de puterea stăpânirii de sine. Să nu dea, adică, impuls poftelor și patimilor sălbatice, care tulbură viața socială, precum: desfrâul sub diferitele lui aspecte, uciderea, furtul, jignirile, ca și brutalitățile de tot felul etc.[20]

Pe de altă parte, printre multele instrucțiuni pe care le prevăd textele hittite, de importanță pentru virtutea buneicuviințe erau cele referitoare la slujitorii templului. Astfel, clerului i se cere să fie într-o perfectă stare de curățenie corporală când împlineau slujba la templu: „...Voi toți care sunteți slujitori la masa zeilor... fiți foarte atenți cu privire la plăcerea zeilor. Dați tot respectul cuvenit pâinilor pentru prinoasele zeilor și vaselor de libație. Locul unde trebuie coaptă pâinea trebuie să fie măturat și spălat... Cât despre voi înșivă, trebuie să vă îmbăiați și să vă îmbrăcați în haine curate. Mai departe, părul și unghiile voastre să fie tăiate... Oricine doarme cu o femeie, dacă superiorul sau mai marele lui îl întreabă, el să recunoască. Dacă el nu îndrăsnește să-i spună, el să-i spună colegului slujitor și să se îmbăieze în orice chip. Dar dacă el amână conștient aceasta și fără să se fi îmbăiat se apropie de pâinile de prinos pentru zei și de vasul cu libație într-o stare de necurăție, ori dacă colegul slujitor știe despre el, dar totuși ascunde; dacă după aceea faptul devine cunoscut, ei sunt pasibili de pedeapsă capitală; ambii trebuie să fie uciși"[21].

Mai mult decât atât, hittiții considerau că orice boală sau supărare se datorește unui duh necurat care s-a furișat în sufletul și trupul omului. Dar nu numai oamenii, ci chiar și zeii puteau fi supărați de necurăție. Așa este cazul lui Telepinus, fiul zeului Furtunii, care în urma unei necurății sufletești și trupești se înfurie atât de tare, încât părăsind lumea, se produce un adevărat dezastru cosmic: „grânele și secara n-au mai crescut; vitele, oile și omul nu au mai zămislit... vegetația a pălit; arborii se uscară și nu mai dădură naștere la puieți. Pajiștile se îngălbeniseră, izvoarele secară. În țară se iviră lipsurile, încât oamenii și zeii piereau de foame. Marele zeu al Soarelui dădu un ospăț și invită pe cei o mie de zei. Ei mâncară, dar nu-și potoliră foamea; ei băură, dar nu-și astâmpărară setea..." Toți zeii au fost îngrijorați de plecarea lui Tlepinus, „care a luat cu el tot ce era bun". Zeul soarelui trimite în căutarea lui vulturul, iar zeul Furtunii pleacă el însuși, dar nu-l găsiră. Atunci trimise o albină, care mușcându-l, îl trezi din somn. El însă devine mai furios, pentru că a fost deranjat... Atunci o zeiță „specializată" în ritualuri de curăție, legănând în cele patru puncte cardinale prinoasele, **îi redă liniștea**, atât lui, cât și întregii lumi, scoțând ura, turbarea, mânia, furia, îmbufnarea, limba cea rea (adică ochiul rău = deochiul) din sufletul și trupul său[22].



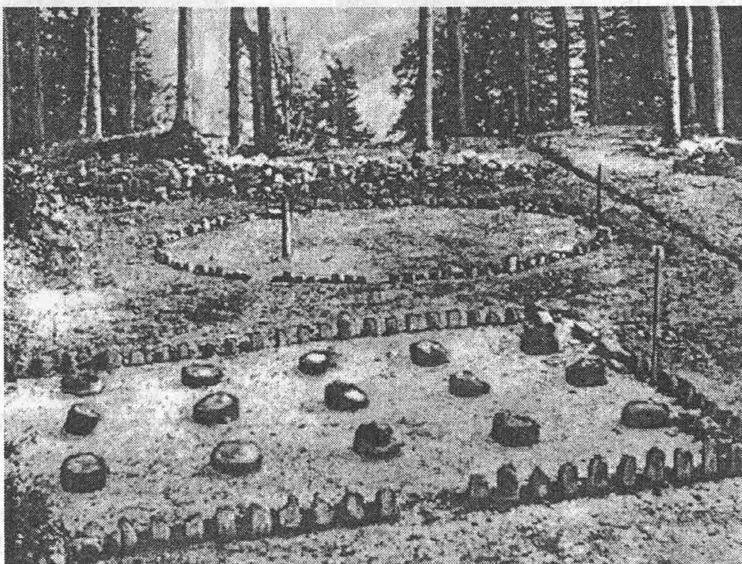
„Scrisori" hitite în formă de fâșii de plumb rulate.

7. GETO-DACII

Geto-dacii, strămoșii noștri, aveau o concepție superioară față de celelalte religii despre nemurire. Dacă la cele mai multe dintre religii viața viitoare era considerată ca o prelungire a vieții trupești de aici, geto-dacii promovau o concepție spirituală referitoare la suflet. Nu pentru că ar fi disprețuit trupul, sau că ar fi abordat viața pământească cu pesimism, ci pentru că la Zalmoxis mergea numai sufletul care ducea o viață curată în existența lui pământeană. Este adevărat că ei promovau curajul în luptă, vitejia și chiar cinstea și bucuria de a întâmpina moartea în lupte. Dar aceasta numai pentru că lui Zalmoxis îi plăcea moartea vitejească. Promovând curăția vieții pe pământ, le era străină orice fel de îmbuibare și excese în satisfacerea dorințelor trupești. Considerând îmbuibarea ca o piedică în drumul spre eternitate, ei duceau o viață cumpătată, ferindu-se de excesul beuturilor, de desfrâu, și chiar de consumul cărnii. Erau mai mult vegetarieni, hrănindu-se de preferință cu legume, lapte și miere.

Odată cu divinizarea lui Zalmoxis, acesta se bucura de o deosebită cinstire din partea geto-dacilor. Astfel, mai mult decât regele dispuneau de autoritate preoții, mai ales marele preot, care primea poruncile direct de la Zalmoxis, și apoi le comunica regelui. Acesta era considerat mai mult decât un sfătuitor al regelui. Era considerat succesorul pe pământ a lui Zalmoxis și cel mai apropiat sfetnic a lui. De fapt, preoții erau și judecătorii poporului. Și chiar medicii lui. Erau organizați într-un fel de ordin călugăresc și priviți de popor de-a dreptul cu pietate, adresându-li-se ca unor sfinți. De altfel și ei duceau o viață foarte sobră, trăind retrași în munți. Nu se căsătoreau și aveau o dietă exclusiv vegetariană. Urmând exemplul preoților, mulți dintre credincioși se retrăgeau în meditație în munți, trăind necăsătoriți și ducând o viață de un înalt nivel moral, hrana fiindu-le vegetariană[23].

Faptul că geto-dacii promovau o concepție spirituală despre nemurirea sufletului, ducând o viață moderată, și chiar ascetică, a constituit o ambianță favorabilă pătrunderii creștinismului odată cu nașterea noului popor român.



Resturile sanctuarului patrulater și ale sanctuarului mic rotund de la Sarmizegetusa.

8. GRECII

În religia grecilor zeița măsurii era **Némesis**. Ea apăra principiul destinului de la Delfi, pedepsind pe omul orgolios și necumpătat... Faptul rămâne însă negativ, întrucât, „măsura" înseamnă o limită a destinului ce

nu poate fi depășită, iar porunca zeiței: „**Nimic prea mult**!" însemna propriu zis stagnarea posibilităților de afirmare, ținerea omului într-o umilire pasivă și oarbă. Nemesis proclamă măsura împotriva orgoliului, întrucât „omul este împins prin instinctele sale să nu țină nici o socoteală de limitele care-i sunt impuse prin natura sa"[24]. Aceasta însă reteza omului orice posibilitate de afirmare și înălțare a personalității sale.

O atenție deosebită acordau grecii **purificărilor**. Acestea aveau un caracter material, fiind efectuate prin stropire sau scufundare. Nu erau însoțite de un examen al conștiinței, sau o mărturisire a greșalelor. Astfel de purificări se săvârșeau începând cu udarea degetelor la intrarea într-un templu (asemenea romano-catolicilor când intră în biserică), și continuau prin lustrațiile săvârșite când intrau într-o așezare mortuară, sau chiar înaintea rugăciunii. La fel și jertfa de animale era stropită tot cu apă purificatoare înaintea sacrificiului.

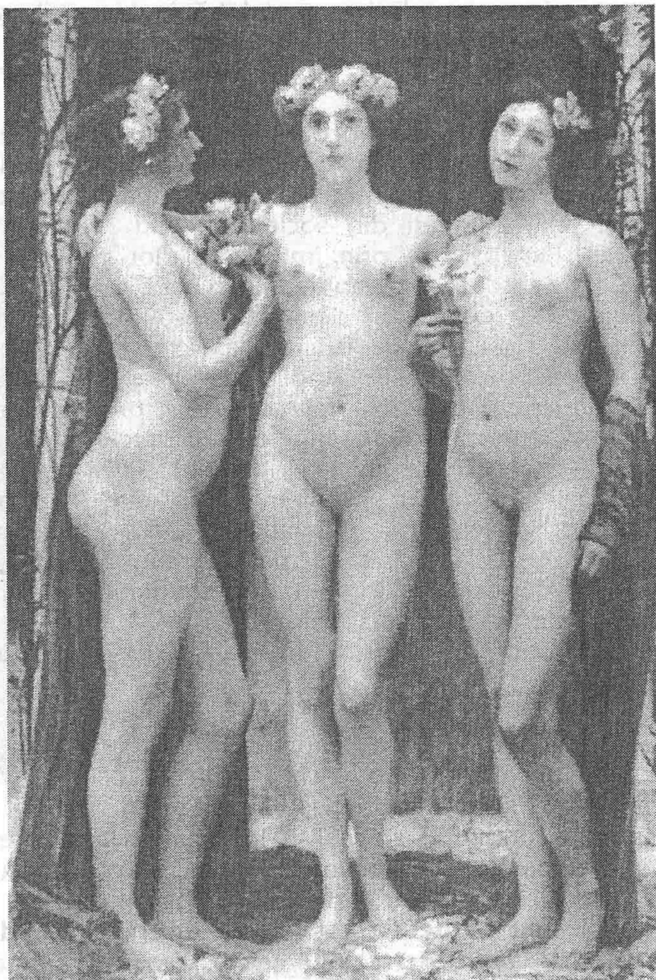
Cea mai gravă necurăție era socotită crima. Erniile cu părul despletit (vâlvoi) și cu făclii în mână urmăreau pe cel vinovat, creându-i apăsătoare și insuportabile procese de conștiință, ce mergeau până la sinucidere, sau cel puțin ucigașii erau alungați din societate, fiind considerați dușmani publici, un fel de ciumați, care prin impuritatea lor contaminează și pe alții. Se considera că uciderea ca faptă abominabilă răspândea în jurul ei miasma aducătoare de repulsie și desgust. Dreptatea impunea însă ca sângele să fie „plătit" tot cu sânge. Numai că sângele celui vinovat putea fi substituit cu sângele de animale. Apollo devenise zeul purificator. Așa de pildă, când Oreste își omoară mama, suferă procese de conștiință insuportabile. Apollo îl stropește cu sângele unui purcel pe care i l-a adus ca jertfă, și Oreste redobândește liniștea sufletului, adică pe sophrosyne[25].

Tot impuri erau considerați și așa-numiți hiketai (rugători). Unii ca aceștia, în urma unor greșeli, erau alungați din familie, sau din sanctuare, considerându-se că necurăția lor atrage mânia zeilor. Ei stăteau cu ramuri în mână, fiind ocoliți de localnici de teama de contaminare. Nu erau totuși alungați, ci trăiau numai din mila celor din jur. Numai în urma unui sacrificiu purificator, aceștia reintrau în starea de conviețuire socială normală.

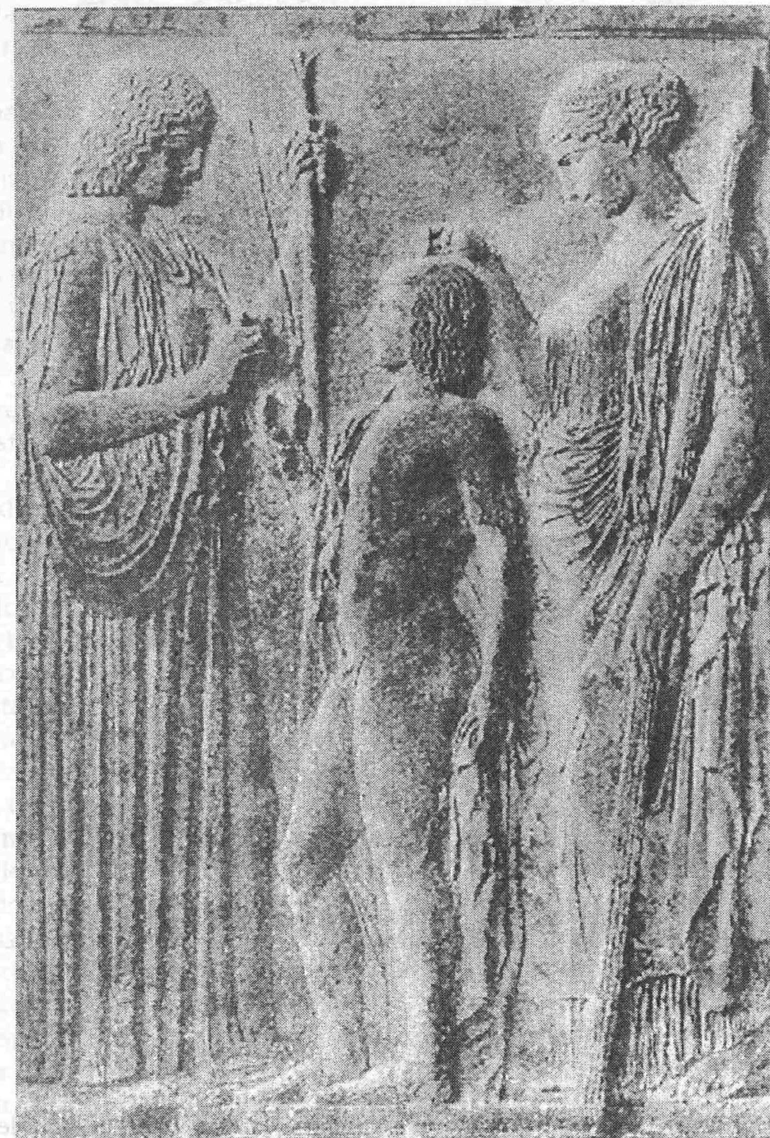
Se cuvine să ne referim chiar și numai în treacăt asupra unor divinități grecești devenite simbolul culturii și civilizației umane. În primul rând la **muze**. Erau divinități foarte vechi, fiicele lui Zeus și Mnemosyne. Ele inspirau în primul rând pe poeți, dar aveau în atenție și celelalte producții ale spiritului uman, în special al literaturii și artei, devenind sub diferite numiri protectoarele lor, precum: epopeea, istoria, dansul, tragedia, comedia, poezia lirică, elegia, astronomia și în special muzica.

Alte divinități sunt **haritele** (grațiile). La început erau divinități ale naturii, protectuare ale vegetației și ogoarelor. Erau trei la număr: **Thalia** (Prosperitate), **Aglaia** (Strălucire) și **Eufrosina** (Seninătate). La început erau pictate sobru și auster pentru a inspira respectul religios. Apoi, în epoca

elenistică erau pictate goale, ţinându-se de mână, având coroniţe pe cap. Deşi se pare că reprezentarea lor nudică avea un caracter seducător, totuşi li s-a acordat o interpretare simbolică, cu un pronunţat caracter moral. Astfel, fiind fecioare şi goale, scot în evidenţă naturaleţea, faptul că neprihănirea sau castitatea reprezintă curăţia şi sinceritatea inimii, lipsită de orice artificii. Având înfăţişarea frumoasă, veselă şi blândă, ne duce cu gândul la frumuseţea gratitudinii (recunoştinţei) pe care ele o evidenţiază. Faptul că se ţin de mână şi nu sunt despărţite, ne învaţă că recunoştinţa trebuie să fie în unitate cu binefacerea.



„Capodoperă" de antimuzeu, şlefuire flască – E. de Bonnencontre, secolul al XIX-lea. Cele Trei Graţii. Clişeu Braun.



Divinităţile de la Eleusis: Demeter, Koré şi Triptolemos (430–420 î.e.n.).



Edicul de marmură albă cu dubla reprezentare a zeiței Némesis (Tomis, sfârșitul sec. II d. Hr.). Constanța, Muzeul arheologic Dobrogea.

9. RELIGIILE DE MISTERE

Sophrosyne trebuie căutată pe plan religios mai ales în zonele tainice ale lui Katharsis. Și aceasta cu precădere în **religiile de mistere**.

Și aici remarcăm mai multe aspecte:

În primul rând, necesitatea purificării aducătoare a liniștei, ca expresie a sănătății sufletești (sofrosine) este dată de faptul că firea omenească este

tulburată în ea însăși, ca un datum existențial. **Misterele de la Eleusis** învățau cu privire la om că gândirea la început a fost atașată Inteligenței Eterne, cu sediul în lumea inteligibilă. Ea pătrunde în lumea vizibilă, în suflet, iar sufletul în corp. Trupul este născut din pământ și este o închisoare a sufletului. La rândul său, sufletul cuprinde două facultăți: dorința și simțirea. Acestora le corespund pasiunile și căldura vitală, impregnată de suferință. Gândirea este jenată și de ignoranță. Sufletul are menirea de a evada din necurăția trupului și de a se reîntoarce la Inteligența divină, de unde a emanat. Prin misterele eleusiene se ajunge ca gândirea să pătrundă sufletul și chiar trupul, determinând purificarea, ca și cunoaștere și libertate absolută[26].

La fel învăța și **orfismul**, că trupul se află la originea oricărei necurății. Sufletul în trup este ca într-o închisoare, dar odată ieșit din corp urma nesfârșita reîncarnare...

În al doilea rând, purificările aveau un caracter moral structurat pe renunțare și abstinență, precum și pe penitență.

Astfel, se apreciază că ascetismul orfic a apărut ca o reacție de dezgust față de viața plină de tot felul de abuzuri și excese: petreceri, lux, nedreptăți, practicate de nobilimea orașelor grecești. În acest caz purificarea consta în renunțare și abstinență. Orice hrană animală era interzisă. Ritualul de purificare consta în scufundarea mystului (candidatul la purificare) într-o baie de lapte. Sufletul apoi mergea în iad unde se purifica total prin suferință[27].

Această trecere de la purificarea trupului, la cea a sufletului se face remarcată și la alte religii de mistere. Astfel, în cadrul **misterelor zeiței Isis**, riturile de purificare aveau la început un caracter extern, vizând sănătatea fizică, prin abținerea de la mâncăruri de carne și a băuturii de vin. Cu timpul s-a ajuns la concluzia că la cunoașterea divinității se poate ajunge numai prin renunțare la plăcerile simțuale. Isis nu va mai favoriza amorurile ilicite[28], ci devine chiar protectoarea castității, purtând grija fecioarelor care petreceau în curăție morală, după cum arată Xenofon[29]. Apoi, în cadrul misterelor de purificare ale **zeiței Cybele**, pe lângă spălările în apă de râu, supremul act de purificare era autocastrarea, prin care se realiza comuniunea desăvârșită cu divinitatea[30].

Aspectul purificator avea – după cum am arătat mai sus – și un **caracter penitențial**. Astfel, ca să rămânem tot în cadrul misterelor de purificare ale **zeiței Cybele**, originară din Frigia și „transferată" la Roma, în luna martie inițiații intrau în templul zeiței și stăteau acolo 9 zile în pocăință, care avea un caracter material și spiritual. Aspectul trupesc consta în abținerea de la anumite alimente, precum: pâinea, carnea de porc, de pește, vin și chiar de la unele fructe. Sub aspect spiritual purificarea se

făcea prin lamentații și rugăciuni, într-o ambianță marcată de un teribil zgomot de instrumente[31]. În cadrul misterelor zeiței Isis, riturile penitențiale de purificare aveau și un caracter dur, în sensul că se spărgea apa Tibrului pentru a face baie în fluviu, apoi cu genunchii însângerați înconjurau templul zeiței, pentru ca prin suferință să se obțină expierea păcatelor, arată Juvenal. Dar mai târziu, se va trece, în actul penitențial purificator, de la aspectul trupesc, la cel spiritual, proclamând ca element esențial „**curăția inimii**"[32].

Se cuvine ca la sfârșitul acestor câteva precizări ale căutării lui Katharsis prin asceză și pocăință, să venim cu precizarea că purificarea spirituală nu are menirea „să distrugă" partea materială a ființei umane, ci să ridice umanitatea într-o perspectivă axiologică deasupra animalității. Vladimir Soloviov remarcă faptul că „se avansează opinia destul de răspândită după care așa-zisele doctrine „orientale" promovează în mod excesiv asceza și tocmai din acest motiv se caracterizează prin identificarea principiului răului cu materia lumii fizice (spre deosebire de adevăratul creștinism care plasează sursa răului în domeniul moralității). Strict vorbind însă, în nici un sistem filosofico-religios din Orient nu se poate găsi o asemenea identificare a răului cu natura materială... Simțul moral fundamental al rușinii cuprinde în sine atitudinea negativă a omului față de natura lui animalică acaparatoare. Chiar și pe cele mai joase trepte de dezvoltare spiritul uman se opune celor mai puternice manifestări ale acestei naturi prin conștiința demnității sale: îmi este rușine să fiu subjugat de porniri trupești, să fiu aidoma unui animal, latura inferioară a ființei mele nu trebuie să precumpănească deoarece în ea sălășluiește ceva rușinos și păcătos..."[33].

10. RELIGIA ROMANILOR

Spre deosebire de religia grecilor și a altor popoare, care aveau o mitologie structurată pe o imaginație plină de farmec și poezie, sau pe o mistică adâncă, religia romanilor era simplă și pragmatică, accentul căzând pe elementul ritualistic, al respectării cu multă strictețe și punctualitate a ceremoniilor religioase, a actelor de cult, a sărbătorilor și a tradițiilor străbune. Nu avea nici o preocupare cu caracter teologico-didactic, nici etic, de teoretizare a valorilor morale.

Manifestările religiei romane în esență ritualistice aveau pe de o parte un caracter domestic, iar pe de altă parte, un caracter public. Din ambele aspecte nu lipsesc însă elementele de purificare și de abstinență specifice cumpătării.

Dar chiar dacă nu aveau un caracter moral, purificările manifestate prin abluțiuni și lustrații erau întâlnite atât în cultul domestic, cât și în cel public. Astfel, în cultul domestic săvârșit de pater familias, băieților la 9 zile, iar fetelor la 8 zile li se aplica stropirea cu apă lustrată și li se dădea numele (Până atunci băieților li se spunea „pupus", iar fetelor „pupa"). Cu prilejul acestei „dies lustricus" se rosteau rugăciuni de purificare, se aduceau jertfe și se încheia cu o masă comună[34].

La fel, și trupurilor morților, fiind considerate necurate, li se aplicau lustrații. Moștenitorul avea obligația să măture casa și să o curețe, iar la poartă să pună o ramură de brad, pentru ca trecătorii văzând-o, să se ferească a intra în casă. Iar după săvârșirea înmormântării, se spălau pe mâini, își stropeau hainele cu apă și se afumau pentru a se curăți[35].

Purificările aveau și un caracter public. Cenzorul împlinea marile lustrări cincinale pe Câmpul lui Marte, sacrificându-se cu acest prilej un bou, un porc și o oaie.

La fel și sacrificiile de expiere aveau atât un caracter domestic, cât și unul public. Acordându-li-se maximă importanță în cult, erau săvârșite cu toate amănuntele ritualistice[36].

Dată fiind atenția cu totul deosebită pe care romanii o acordau familiei, aceasta începea educația copiilor, învățându-i să respecte riturile, precum și să se orienteze în relațiile sociale. Astfel, pentru un copil, *pietas* însemna în primul rând respectul față de tatăl său. Se considera că supunerea față de părinți asigura relațiile naturale ale vieții, motiv pentru care nerespectarea lor se pedepsea cu moartea. Acest aspect mergea și mai departe, orientându-se spre zei, spre grupul social din care făcea parte, apoi față de cetate și chiar față de străini; încât cuprinzând pe toți oamenii, într-un elan de bunătate, stabilea solidaritatea umană[37].

În cadrul ritualului domestic era și focul casnic ocrotit de zeița Vesta, care ardea neîntrerupt. Exista însă și un foc public. Acesta avea un caracter sacru, precum cel al regelui, aprins de fii lui și întreținut de fiicele sale. Lângă forum era un templu rotund, unde ardea focul sacru public întreținut de preotesele numite **vestale**, în număr de șase. Acestea erau fecioare și proveneau din familiile nobililor. Erau alese de Pontifex Maximus, când aveau vârsta de 6–10 ani. Ele locuiau în apropierea templului, într-un fel de mănăstire așezată într-o grădină splendidă, până la vârsta de 30 de ani, când se puteau căsători. Multe din ele rămâneau însă pe viață în slujba templului. Ele aveau datoria de a întreține focul sacru al templului. Dacă focul simbolic se stingea, el trebuia reaprins fără întârziere, dar nefolosind scântei provenind din alte focuri pământești, ci numai dintr-o **obârșie solară, neprihănită**. Se folosea în acest scop un vas în formă conică, ce concentra în focar razele astrului, ca o lentilă. Vesta devenea astfel prin castitate și simbolul focului, zeița proteguitoare a căminului. Fiind

sub protecţia Marelui Pontifex, se bucurau de multă cinstire în societate. Dacă cineva le jignea, era pedepsit cu moartea. Dar şi ele, dacă nu-şi păstrau castitatea (fecioria), erau îngropate de vii. Când, mai târziu cultul şi tradiţiile religiei străbune au căzut în desuetudine, Octavian Augustus, devenit Pontifex Maximus, insistă pe lângă nobili pentru încurajarea acestei instituţii sacre, spunând că dacă el ar avea o nepoată, la vârsta corespunzătoare, ar face-o vestală.

Dar austeritatea religiei romane, deşi solemnă şi sever organizată, începe să decadă odată cu apariţia Republicii, prin „invazia" zeităţilor greceşti, care prindeau din ce în ce mai mult teren, aducând odată cu farmecul lor, şi obiceiurile decadente, încât autorităţile romane s-au văzut în cele din urmă obligate să ia măsuri punitive. Astfel, când zeiţa romană Venus, la început divinitate a vegetaţiei, devine zeiţa iubirii cu întreg cortegiul de imoralitate împrumutat de la Afrodita, creând dezmăţ public, ce ameninţa însăşi existenţa familiei romane, Octavian Augustus se vede nevoit să emită „lex Iulia de adulteriis", care prevedea ca cei ce săvârşeau adulterul să fie exilaţi şi să li se confişte averea. Şi victimele nu au fost puţine... Dar pentru că imoralitatea s-a menţinut şi s-a accentuat de-a lungul vremii, Domiţian şi apoi Septimiu Sever reactualizează această lege.

Odată cu aceasta apare şi „importarea" din Grecia şi a lui Dionysos, sub numele latin de Bacchus (de la „bacca" = vin). Sărbătorile închinate lui Bacchus se concretizau prin Bacchanalia, sub forma unor mistere nocturne manifestate prin pederastie, violuri şi organizarea de asasinate pentru dobândirea unor averi. De fapt, când în mod uzual se spunea „bacchanalia vivere", se înţelegea a trăi în desfrâu, a fi într-o stare de surescitare, a se dezlănţui cu mult zgomot, în delir, într-o furie nebună... Titus Livius ne relatează că pentru a se stagna această decadenţă publică, autorităţile romane, prin legea „De bacchanalibus" au interzis în 186 î.Hs. la Roma şi în peninsula Italică bacchanalele, iar 7 000 de persoane care practicau orgiile dionysiace, au fost urmărite 5 ani, decapitate, iar femeile au fost trimise acasă, pentru a fi ucise de către părinţii lor[38]. Legile care au urmat pedepsesc cu moartea pe femeile care beau vin sau săvârşesc adulter, după cum se pronunţă atât de sentenţios austerul Cato cel Bătrân (234–139 î.Hs.): „Soţul este judecător şi jurat pentru soţia sa. Puterea sa este fără drept de apel. Dacă ea s-a purtat rău o pedepseşte. Dacă a băut vin sau a comis adulter, o ucide[39]".

Faptul că religia romană, deşi păstrătoare a străvechilor tradiţii ale cultului domestic de cinstire a zeilor protectori ai familiei, meşteşugurilor şi câmpiilor, nu putea totuşi să dea răspuns la marile întrebări de destin pe care în mod firesc şi le punea sufletul omenesc, şi mai ales, nu-i aducea nici speranţa de mântuire în viaţa viitoare, în perioada imperiului, cu toată strategia şi opoziţia de apărare susţinută de autorităţile vremii, pătrund tot mai mult religiile orientale, încât Ovidiu constată că Roma devenise locul cel mai vrednic de primire a tuturor zeilor (Dignus Roma



Roma. Forul roman. Casa Vestalelor.

locus quo deus omnis est)[40]. Iar dintre toate religiile care au cucerit Roma, creştinismul, cu toate persecuţiile care le-a îndurat, rămâne biruitor. Şi ne explicăm uşor acest fapt dacă ne gândim că prescripţiile ritualistice de lustraţii şi abluţiuni sunt înlocuite de noua religie cu seninătatea sufletului omenesc înnoit prin harul lui Dumnezeu, deschis spre fraternitate şi universalitate, cu nădejdea de neclintit a mântuirii. În acelaşi timp, Evanghelia propovăduieşte un singur Dumnezeu, spiritual, veşnic, atotsfânt, atotînţelept, atotbun, superior tuturor zeităţilor religiilor „infiltrate" în Urbs aeterna „ex toto orbe imperio romano..." Dumnezeu din marea Sa iubire coboară din gloria cerească spre creatura Sa spre a o elibera din păcat prin jertfa propriei vieţi, prin însuşi sângele Său, iar prin biruinţa asupra morţii, să-i dea puterea învierii. În primul rând ca o renaştere, la o viaţă nouă, prin eliberarea de „stricăciunea patimilor şi prin împărtăşirea dumnezeieştii firi" (II Petru 1, 4). În al doilea rând, prin aşteptarea revenirii lui Hristos cel înălţat la slava Tatălui, spre a transforma această lume „într-un cer nou şi pământ nou", unde „Dumnezeu va fi totul în toate..." Pe de altă parte, toţi cei încorporaţi prin credinţă şi Botez în Trupul lui Hristos devin fii ai lui Dumnezeu şi fraţi întreolaltă, fără nici o deosebire de neam, de sex, de apartenenţă religioasă, sau stare socială. Toţi sunt în Hristos şi ai lui Hristos, şi viaţa lor se sfinţeşte mereu prin lucrarea Duhului Sfânt. Iată noul model al religiei celei noi, ne mai întâlnită până atunci, şi de neasemuit cu nici una din religiile existente. Aceasta a biruit lumea şi a schimbat cunoştinţele oamenilor, mentalitatea şi comportamentul lor.

NOTE BIBLIOGRAFICE

1. Irineu Mihălcescu, Istoria religiilor lumii, Bucureşti (f.a), p. 74.
2. Idem, p. 301.
3. F.V. Farrar, Primele zile ale creştinismului, trad. Nicodim, Mitropolitul Moldovei, partea I, Editura Tipografiei Sfintei Mănăstiri Neamţ, 1938, p. 10.
4. Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions, Paris, 1964, p. 15–17.
5. Irineu Mihălcescu, o.c.p. 74.
6. A se vedea mai pe larg: Pr. Prof. Dr. I. Mihălcescu, Religiunea Chinei, Bucureşti, 1925; René Grousset, Histoire de la Chine, Paris, 1976; Henri Maspero, La Chine antique, Paris, 1965; Jacques Garnet, Le monde Chinois, A. Colin, Paris, 1972; Ioan Banu, Istoria filosofiei universale (curs. vol. I), Bucureşti, 1975; Emilian Vasilescu, Istoria Religiilor, Bucureşti, 1982.

6a. Filosofia chineză, trad. Florentina Vişan, Bucureşti, 1995, p. 11–30.
7. Ovidiu Drimba, o.c.p. 345.

7a. I. Mihălcescu, Istoria Religiunilor lumii, cit. p. 99.

7b. M. Kaltenmark o.c.p. 42–47.
8. Mircea Eliade, Istoria credinţelor şi ideilor religioase, vol. II, trad. Cezar Baltag, Bucureşti, 1986, p. 93–94.
9. Michael Carrithers, Buddha, traducere Vlad Russo, Bucureşti, 1996, p. 89–90.
10. Idem, p. 96–97.
11. Mircea Eliade, Istoria credinţelor... p. 94.
12. Platon I, Berlin, 1964, p. 204–205.
13. Irineu Mihălcescu, o.c.p. 199–200.

13a. Ovidiu Drimba, Istoria culturii şi civilizaţiei, Bucureşti, 1984, p. 222–224.
14. Constantin Daniel, Gândirea egipteană antică în texte, Bucureşti, 1974, p. 25–28.
15. Idem, p. 52.
16. Idem, p. 219–220.
17. „Invocarea către orice zeu", în colecţia: „Gândirea asiro-babiloniană în texte" (Studiu introductiv de Constantin Daniel; Traducerea, notiţe introductive şi note de Athanase Negoiţă) Bucureşti, 1975, p. 214–217.
18. Sabastino Moscati, Vechile civilizaţii semite, trad. Eugen Costescu, Bucureşti, 1975, p. 56.
19. Paul Gogeanu, Istoria generală a statului şi dreptului, Bucureşti, 1970, p. 17.
20. A se vedea: „Gândirea hittită în texte" (Studiu introductiv: Constantin Daniel. Traducerea, notiţe introductive şi note de Athanase Negoiţă), Bucureşti, 1986, p. 241–263.
21. O.c.p. 295–296.
22. Mitul Telepinus, o.c.p. 186–192.
23. Irineu Mihălcescu, o.c.p. 276–277.
24. Jean Coman, L'idée de la Némésis chez Eschyle, Paris, 1931, p. 40.
25. Pierre Devambez, Oreste, în E.c.g.p. 389.
26. Victor Magnien, Les mysteres d'Eleusis, Paris, 1929, p. 51–53.
27. André Boulanger, Orphée. Rapports de l'orphism et du Christianism, Paris, 1925, p. 24–25.
28. Franz Cumont, Les religions orientales dans la paganism romain, Paris, 1929, p. 86.
29. Drd. Mihail Popescu, Ideea de purificare în religiile de mistere greco-romane, în rev. Studii Teologice, nr. 3–4/1971, p. 254.

30. Henri Gralliot, Le culte de Cybèle, Mére de dieux a la Rome et dans l'Empir Romain, Paris, 1912, p. 119–129.
31. Idem, ibidem.
32. Franz Cumont, o.c.p. 86.
33. Vladimir Soloviov, Îndreptăţirea binelui (Filosofia morală), traducere şi note de Nina Nicolaeva, Bucureşti, 1994, p. 85.
34. Nicolae Lascu, Cum trăiau romanii, Bucureşti, 1965, p. 280.
35. Irineu Mihălcescu, o.c.p. 238.
36. Diac. prof. dr. Emilian Vasilescu, Istoria Religiilor, Bucureşti, 1982, p. 301.
37. Mircea Eliade, Istoria credinţelor... vol. 11, p. 164.
38. Ovidiu Drimba, Istoria culturii şi civilizaţiei, Bucureşti, 1984, p. 748.
39. Marţian Cotrău, 1001 gânduri pentru cumpătare, Ed. Junimea, f.a., p. 18.
40. Ovidiu Drimba, o.c.p. 747.

VIRTUTEA CUMPĂTĂRII ÎN GÂNDIREA FILOSOFICĂ GREACĂ PRECREȘTINĂ

Sfântul Apostol Pavel arată că mărirea lui Dumnezeu s-a descoperit nu numai poporului ales, ci și celorlalte neamuri. Acestora din urmă pe cale naturală, conducându-le rațiunea cu care Creatorul însuși i-a înzestrat, să sesizeze și să înțeleagă din lumea creată, tainele măririi lui Dumnezeu, adică veșnica lui putere și dumnezeire (Romani, 1, 20). Astfel, neamurile au fost pregătite pe cale naturală, prin revelația naturală, pentru așteptarea și primirea Izbăvitorului. Chiar dacă, datorită păcatului și a pervertirii firii „au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună și au cinstit făptura și i-au slujit ei în locul Făcătorului..."; chiar dacă „au schimbat rânduiala cu ceea ce este împotriva firii" (Romani 1, 25-26), totuși Dumnezeu a vegheat ca și între neamuri să apară minți luminate, dornice să restabilească firea omenească în esența ei originară și autentică, eliberând-o de tot ce nu-i este propriu, de tot ceea ce o „deranjează" în manifestarea ei plenară. Și astfel au reușit pe cale naturală să deosebească binele de rău, și ceea ce Legea condamnă ca păcat, să condamne și ei ca pe ceva potrivnic firii și vieții omului, căci continuă Apostolul- „păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia neavând lege, își sunt ei singuri lege; ei arată fapta legii înscrisă în inimile lor prin mărturia conștiinței și prin judecățile lor, care îi învinovățesc sau chiar îi apără" (Romani, 2, 14–15).

Astfel, prin această lege morală naturală înscrisă în inima omului, s-a putut ajunge la determinarea faptului că stăpânirea de sine este calea sau drumul pe care urmându-l, îți găsești autonomia, ca eliberare din avalanșa și tirania poftelor oarbe pornite din firea aflată în contradicție cu ea însăși, sau din vârtejul tumultos al nebuniei din afară, care necontenit te apasă și te derutează în acțiunile vieții. Iar această stăpânire ca putere rațională și voluntară a sufletului îi deschide perspectiva împlinirii sale prin măsură și ordine, făcând din om un microcosmos în relație, armonie și unitate cu podoaba și ordinea creației celei mari, a universului (macrocosmosul). Această măsură, armonie și ordine este virtutea cumpătării, ca sophrosyne.

Ea înobilează spiritul omenesc, dând fermitate caracterului și orientându-l spre generozitate, spre a împlini tot ceea ce este frumos și bun.

De aceea, această virtute, pe lângă celelalte, este numită cardinală, adică principală, esențială bunei desfășurări a vieții. Ea a fost descoperită de **„miracolul grecesc"**. Nu că spiritul acestui neam ar fi fost deosebit în esență de al celorlalte, fiindcă a avut și el metehnele și căderile lui... Dar tocmai când se afla în criză, au apărut făclierii înțelepți ai Eladei, care au aprins torța cu și mai mare convingere, și au dus-o înainte, depășind dificultățile... Pe drept cuvânt s-a remarcat că „grecii antici n-au fost zei și nici prototipuri eterne, dar în sufletul omului grec trăia năzuința spre divin"[1]. Astfel, nu fără temei a putut spune Goethe că „dintre toate popoarele lumii poporul grec a fost acela care a visat visul cel mai frumos"[2].

În acest cadru, virtutea cumpătării redată prin sophrosyne reprezintă **„termenul cheie al culturii grecești; conceptul privilegiat al vieții spirituale grecești"**[3].

O vom urmări în gândirea celor ce au creat-o, încercând să prezentăm subtilitatea de cunoaștere în care se integrează, având ca temei atât operele, cât și modul în care ea a fost trăită de cei ce i-au dat numele.

1. FILOSOFIA ȘI ETICA MILESIANĂ

Primele forme reușite de filosofie datează la greci din sec. VI î. Hs. Ele s-au afirmat în Milet, cetate înfloritoare din Asia Mică, aflat la întretăierea căilor maritime, loc de penetrație, nu numai a negustorilor cu mărfuri, ci și a idelor. Având pace și liniște, cei înzestrați cu înțelepciune, privind în jurul lor au observat frumusețile naturii, cerul înstelat și mișcarea astrelor, și au încercat să dea o explicație fenomenelor vieții și existenței însăși; să răspundă adică la întrebarea: ce a fost început (ἀρχή)? Iar răspunsurile au fost diferite. S-a spus că apa, apoi aerul; alții că focul, iar alții că pământul. S-a mers însă și mai departe, arătându-se că nu materia a fost la început, ci diversele forme ale spiritului...

Prin înțelepciunea minții lor și prin strădania de a explica natura și principiul ei, școala milesiană, reprezentată de Tales, Anaximandru și Anaximene, a adus un însemnat aport în schițarea primilor germeni ai științei, ce de va dezvolta în viitor. Astfel, Tales, unul din cei șapte înțelepți ai antichității, este considerat „părintele geometriei", fiindcă a introdus Geometria în Grecia (D.L. I, 24)4, și a determinat anul solar de 365 zile. Anaximene schițează prima hartă a pământului, indicând uscatul

și apa. El afirmă apoi că pământul are formă cilindrică și plutește în spațiu, „ocupând locul din centru; că luna strălucind...își ia lumina de la soare...alcătuit din cel mai curat foc. El este cel dintâi care a descoperit un aparat de măsurat timpul (numit „γνώμων" = arătătorul) și l-a așezat pe cadrane solare în Sparta, în așa fel încât să arate solstițiile și echinocțiile; făcând apoi analogii care să arate timpul" (D.L. II, 1–2). Anaximene susține că principiul (începutul tuturor lucrurilor) este aerul. Acesta nu are margini și cuprinde întregul cosmos. Este „aerul infinit". Chiar și sufletul omenesc nu este altceva decât această materie fină, aerul. Acesta, după moarte va trece într-o lume subpământeană și se va preface și trăiește pe mai departe ca umbră. Această concepție s-a generalizat la toți filosofii antici până la Platon. Pe de altă parte. Anaximene este primul filosof care arată că lucrurile din lume sunt produse de materia originară printr-o formă de energie[5].

Dar, de la acești filosofi nu avem numai cunoașterea senzorială a naturii ca răspuns la întrebarea: care este începutul? Încercând să abstractizeze răspunsul la această întrebare, ei au formulat și primele noțiuni raționale. Astfel, Anaximandru numește principiul existenței prin noțiunea de „ἄπειρον", adică: nelimitatul, nemărginitul, indefinitul, sau mai precis: infinitul. Acesta ar fi „nemuritor", „netrecător", „neprodus", „veșnic tânăr", fiind ceva divin (θεῖον), spun unii, datorită faptului că este înaintea materiei senzoriale și nu îl întâlnim în experiența altor elemente.

Un alt „aparținător al școlii milesiene a fost și Anaxagora (500–428)[6]. El „este cel dintâi care a pus rațiunea peste materie. Cartea sa începe cu următoarele cuvinte: „Toate lucrurile erau amestecate la un loc; pe urmă a venit rațiunea și le-a pus în rânduială" (D.L. II, 6). În felul acesta se apreciază că Anaxagora „a substituit dragostei și urii – dualitatea de forțe cosmice a lui Empedocle – un singur principiu motor, pe care l-a numit Spirit (νοῦς). Spiritul organizează lumea: el este „infinit și stăpân absolut, numai el există în sine și pentru sine"; e o inteligență ordonatoare, un fel de suflet al lumii. Aceșt suflet, foarte subțire, dar nu imaterial, exercită o acțiune mecanică asupra amestecului primordial, format din elemente calitative divizibile la infinit... Acțiunea spiritului asupra acestui amestec determină o mișcare giratorie, care formează universul printr-un proces de centrifugare"[7]. Acest „νοῦς" va intra de acum înainte în circulația limbajului filosofic, ca elementul rațional al sufletului, care aduce rânduiala sau ordinea în viață. El va fi adâncit apoi în literatura patristică, reprezentând „mintea" ca loc al încopcierii firii cu harul divin, ca factor care transfigurează firea spre îndumnezeire.

Școala milesiană a mers însă și mai departe, transferând și aplicând ordinea și rânduiala care se cuvine să fie statornicită și în viața socială. Astfel legea zeiței Dike reprezentând ordinea existenței, pedepsește totdeauna depășirea măsurii[8].

Punând măsura la temelia ordinei și râduielii din natură, societate și viața persoanei, Școala milesiană va formula și principiul etic al măsurii. Ea impune astfel noțiunea „μέσον" (cu înțelesul literal de „mijlocie"), celei de „ὕβρις". Primul termen indică măsura, echilibrul ordinea, moderația; iar cel de al doilea sfidează măsura, lăsând să se înțeleagă și capriciul zeilor și măsura violenței, ființarea arbitrarului, a bunului plac. În felul acesta, „emblema măsurii recomandă cotitura săvârșită în cultura greacă... către filosofie, către știință, și etica măsurii spre care tind cei mai mulți dintre gânditorii greci..."[9]

2. PYTHAGORAS (582–500 î. Hs.)

Problema filosofiei milesiene cu privire la originea materială a lumii, trece începând cu Pythagoras la cea a formei. El mută centrul dezbaterilor filosofice din Grecia în Italia. Era fiul „unui gravor de pietre prețioase, Mnesarchos, din Samos" (D.L. VIII, 1), o insulă ioniană aproape de coastele Asiei Mici. „Încă de tânăr era dornic de învățătură, încât își părăsi țara și se iniție în toate misterele și ritualurile, nu numai ale Greciei, ci și ale țărilor străine. În Egipt, după ce a învățat limba egipteană... a vizitat sanctoarele egiptene și a învățat doctrinele tainice ale egiptenilor cu privire la zei" (D.L. VIII, 3). „Sosind din Egipt, a introdus primul în Elada celelalte învățături ale filosofiei și perceptele referitoare la jertfe și la riturile care se săvârșesc în timpul ceremoniilor religioase, arătând mai mult zel decât toți ceilalți" (Isocrate, Busiris, 28)[10].

În Elada întemeiază și o congregație de tip religios-esoteric, trezind o mare admirație și câștigându-și o mare popularitate, „căci într-atât i-a depășit în bunul său renume pe ceilalți învățați, încât și tinerii râvneau cu toții să devină discipolii săi, iar bătrânii își priveau copii cu mai multă plăcere, ori de câte ori aceștia începeau să-l frecventeze, decât atunci când își vedeau de treburile casnice... iar cei care trec drept discipolii lui sunt mai admirați în tăcerea lor decât cei care obțin gloria cea mai aleasă prin cuvinte" (Isocrate, Busiris, 28).

Izgonit de regele (titanul) Policrates, se refugiază în Crotona, sudul Italiei (Grecia Magna). Aici a „scris o constituție pentru grecii din Italia, și atât el, cât și discipolii lui au fost ținuți în mare cinste. Erau în număr de aproape trei sute și așa de bine au condus statul, încât guvernarea lui a fost o adevărată conducere a celor buni" (D.L. VIII, 3). În această confrerie „toate lucrurile erau comune, prietenia însemnând egalitate. Timp de cinci



Matematician pythagorician de la mijlocul secolului V; bustul prezumtiv al lui Pythagoras sau Archytas din Tarent.

ani discipolii păstrau tăcerea, ascultând numai învăţăturile magistrului, fără să-l vadă, până ce erau supuşi unui examen. Erau apoi primiţi în casa lui. Duceau o viaţă foarte cumpătată. „Beţia o considerau pur şi simplu vătămare şi dezaprobă mâncarea excesivă spunând că nimeni nu trebuie să treacă justa măsură nici în băutură, nicui în mâncare. Despre satisfacţia sexuală, de asemenea, spunea: „lasă plăcerile trupeşti... nu sunt bune pentru sănătate". Întrebat odată când e bine ca un bărbat să se împreune

cu o femeie, răspunse: „când vrea să-şi piardă şi vlaga ce o are (D.L. VIII, 9). Se mai spune despre el că „stabilindu-se la Crotona se dovedise a fi un bărbat călătorit, foarte ales, bine înzestrat de soartă în privinţa făpturii sale: era înalt, avea înfăţişarea unui om liber, cu totul fermecător, pe deplin armonios (prin voce, prin purtările lui, prin toate celelalte). Astfel de sentimente izbutise el să inspire cetăţii crotoniaţilor încât, după ce câştigase sufletele bătrânilor care alcătuiau sfatul, rostind multe şi frumoase cuvântări, la îndemnul arhonţilor, a mai compus şi pentru tineri discursuri de îndreptare (pareneze) potrivit sufletelor adolescente şi apoi a cuvântat pentru copii, care se strângeau de prin şcoli în număr mare, şi tot la fel vorbi pentru femei, care se adunaseră şi ele ca să-l asculte. Iar după ce se întâmplă aceasta, faima învăţăturii sale a crescut considerabil şi a făcut mulţi adepţi, fie în această cetate... fie chiar în ţinutul barbar învecinat, de unde veniseră să-l asculte mulţi regi şi stăpânitori. Ce spunea discipolilor care intrau în relaţii cu dânsul nu ar putea nimeni să arate în mod sigur; căci în cercurile lor tăcerea nu rămânea la voia întâmplării. În orice caz dintre cele mai cunoscute de toţi era învăţătura potrivit căreia sufletul este, după cum spunea el, nemuritor, iar apoi trece în alte specii de vieţuitoare... „În mod evident aceste opinii Pythagoras le-a introdus cel dintâi în Elada. Herodot crede că această teorie de transmigrare a sufletelor a fost luată de Pythagoras de la egipteni, ca unii care au „vorbit primii despre această învăţătură..." (Istorii II, 123)[11]. Propovăduind reâncarnarea Pythagoras spunea că sufletul lui, fiind de origine divină, a trecut prin mai multe trupuri. La fel se întâmplă tuturor oamenilor. Datorită faptului că sufletele se reâncarnează şi în trupul animalelor (nu şi în plante, fiindcă acestea nu au suflet), Cicero remarcă pe bună dreptate că „Pythagoras şi Empedocles vestesc (oamenilor) că toate fădpturile însufleţite au drepturi egale şi proclamă răspicat că sunt hotărâte pedepse de ispăşit pentru cei care aduc vătătarea unei fiinţe vii (De Republica III, 11, 19: unam omnium animantium condicionem iuris esse denunţiat). Se aplică interdicţia şi în folosirea cărnii animalelor. Se impune o viaţă cumpătată, fiindcă în funcţie de viaţa trăită, urmează reâncarnarea după moarte. Dacă, de pildă, cineva trăieşte în abuzuri în mâncare şi băutură, se va reâncarna în porci. Pithagoras însuşi ducea o viaţă foarte echilibrată, cu multe înfrânări. „Unii spun că se mulţumea cu puţină miere sau cu fagure de miere, sau pâine, neluând vin în gură; în timpul zilei, pe lângă pâine mânca legume fierte sau crude. Haina îi era albă şi curată, aşternutul de pat de lână albă... N-a fost niciodată văzut uşurându-se, sau făcând dragoste, sau beat. Se ferea să râdă şi nu-i plăcea dezmăţul, batjocorile şi povestirile vulgare. La mânie nu pedeapsa nici pe slav, nici pe omul liber... Practica divinaţia din sunete şi zborul păsărilor, niciodată prin jertfe arse, în afară de cea de tămâie" (D.L. VIII, 19–20). Tot la viaţă cumpătată îi îndemna şi pe discipoli: „Să nu lase să se aducă victime, ca sacrificiu zeilor, să se închine numai la altarele nepătate de sânge... Lucru cuviincios

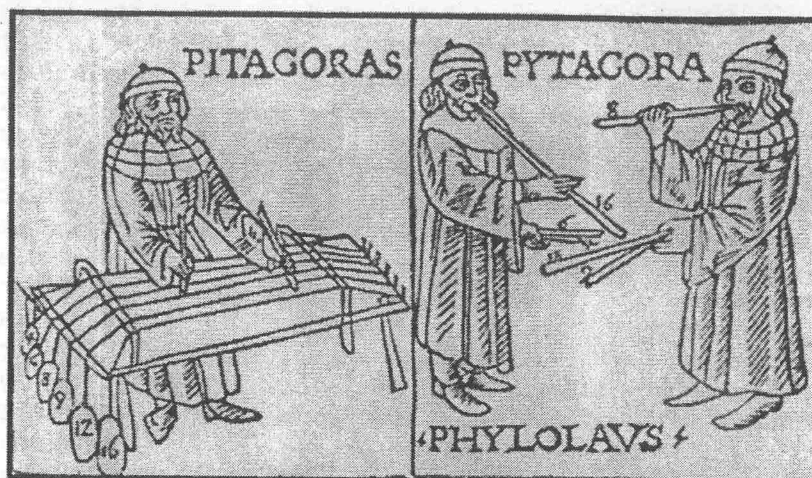
și de urmat este – spunea el-să nu dai drum nestăpânit răului, nici să ai o înfățișare posomorâtă. Să eviți îngrășarea, iar la drum să schimbi pe rând repausul și efortul... la mânie să-și stăpânească vorba și fapta..." (D.L. VIII, 22–23). Pythagoras și ucenicii lui spuneau apoi că „mâncarea de carne este mai mult pentru fiare, iar aburii, care ies din carnea fiartă, fumurii, întunecă sufletul"[12]

Încercând să adâncim puțin doctrina pythagoreică, vom porni de la constatarea că pentru prima dată Pythagoras a folosit cuvântul „Kosmos", „de pe urma rânduielii ce domnește în alcătuirea sa" (Aëtios, II, 1,1). El s-a orientat după concepția doriană care proclama „buna rânduială" (eu-Kosmia) care trebuia să troneze în polis, adică în societate. El nu concepea însă Kosmosul asemenea lui Parmenides, sau Hesiod (D.L. VIII, 48) sub forma de „podoabă", cum ar fi cerul cu astrele, lumea înconjurătoare ca întruchipare a divinităților, vorba ordonată, sau înfățișarea atrăgătoare. Pythagoras înțelege Kosmosul ca „**harmonia**", adică ca proporții matematice reprezentate prin intermediul **numărului** (arithmos). Și aceasta pentru că numărul este **principiul** (începutul = arhe) **tuturor lucrurilor existente**. „Cerul întreg înseamnă pentru el armonie și număr" (Aristotel, Metaph. I (A) 5, 985 b 23). Numărul este o realitate abstractă prin care poate fi sesizată unitatea și multiplicitatea formelor existente. Numărul în ordine crescătoare dezvoltă de la simplu la complex imaginea Kosmosului și prin stabilitatea sa crescătoare și descrescătoare reflectă armonia care caracterizează întregul univers. Din principiul numărului, pythagoreii au descoperit zece opoziții care se întâlnesc pretutindeni în lume: finitul și infinitul, neperechea și perechea, unul și pluralitatea, dreapta și stânga, masculin și feminin, repaus și mișcare, plan (drept) și curb, lumină și întuneric, bun și rău, pătrat și dreptunghi (Aristotel, Metaph. I (A) 5, 986 a 15). Dat fiind faptul că principiul universului este numărul, aceste elemente contrarii se îmbină alcătuind harmonia. De fapt „principiul tuturor lucrurilor este unitatea, iar din această unitate provine doimea nedefinită, servind ca suport material unității care este cauza. Din unitatea și doimea nedefinită se trag numerele, din numere punctele, din puncte liniile, din linii, figurile plane, din figuri plane figuri solide, din figurile solide corpurile sensibile ale căror elemente sunt patru la număr: focul, apa, pământul și aerul. Acestea se transformă și trec pe rând prin toate lucrurile. Astfel se naște din ele **Universul Kosmos** însuflețit, înzestrat cu rațiune, sferic și cuprinzând la mijloc pământul" (D.L. VIII, 25).

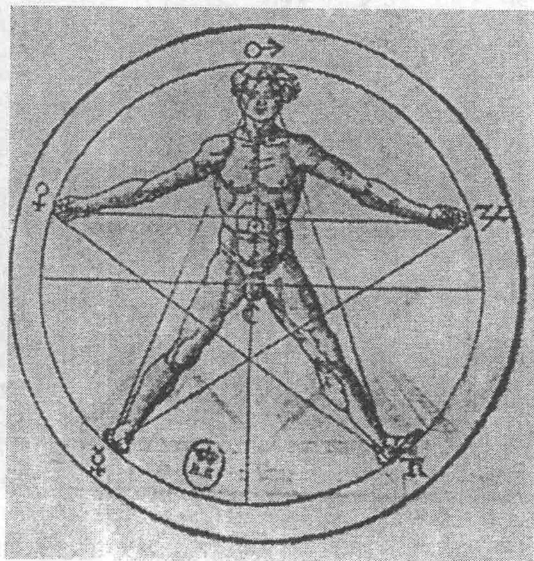
Numărul are o dublă realitate: pe de o parte ca prezență în suflet, iar pe de altă parte ca realitate în firea tuturor lucrurilor care sunt sesizate prin poziția lor numerică. Iar această proporție se bazează pe măsură (mesotes) și are un corolar etic: **restabilirea armoniei cosmice în suflet**. „Pythagoras spune că sufletul omului se împarte în trei: rațiunea (nous), mintea (frenes) și pasiunea (thymos). Rațiune și pasiune au și celelalte animale, dar minte numai omul.



Pythagoras din „Șirul filosofilor" de la Mănăstirea Sucevița



Pythagoras şi Philolaos făcând experienţe muzicale la monocord şi la instrumente de suflat.



Omul-Microcosm după Agrippa von Nettesheim.

Principiul sufletului fiinţează din dreptul inimii şi se întinde până la creier. Partea care se află în inimă este pasiunea, iar părţile care sălăşluiesc în creier sunt mintea şi raţiunea. Simţurile sunt stropii care picură din acestea. Elementul mental este nemuritor, iar toate celelalte muritoare... Iar virtutea este armonie, la fel ca sănătatea, la fel ca binele-sub orice formă s-ar găsi, la fel ca divinitatea. Din această cauză toate sunt alcătuite potrivit legilor armoniei (D.L. VIII, 30–31).

De aici vedem că sufletul omului este imaterial, independent de trup, în care locuieşte în mod forţat. Virtutea înseamnă armonie, adică biruinţă raţionalului asupra iraţionalului. Numai aşa proporţia existentă în suflet dobândeşte buna vedere a lucrurilor şi a proporţiilor care caracterizează întreaga realitate înconjurătoare. Ieşind de sub agresiunea voinţelor oarbe ale trupului, sufletul iese din ciclul reîncarnărilor, convieţuind conform raţiunii care armonizează întreaga realitate. **Sensibilitatea sufletului se obţine prin punerea lui în rezonanţă cu armonia sunetelor muzicale, care prin proporţia lor (înălţime, tărie, gravitate) reflectă cel mai bine Kosmosul cu harmonia.**[13]. Dar atât proporţiile matematice, care determină harmonia, cât şi muzica, ce se structurează prin proporţie şi armonie, poartă în sine măsura (mesotes). De aceea, harmonia constituie rădăcina din care va lua fiinţă sophrosyne, ca virtute ce va stabili ordinea, echilibrul, rânduiala, sănătatea sufletului[14]. Dând sufletului armonia, muzica rămâne mijlocul care duce la Katharsis, adică la purificarea sufletului, prin izgonirea răului din el. Şi întocmai cum medicina vindecă boala trupului, tot astfel filosofia (cuvânt introdus de Pythagoras, care din modestie se socotea, nu „sofos" (înţelept), ci „filosofos" (iubitor de înţelepciune) **devine arta vindecării sufletului**. Astfel **„muzica stă la baza virtuţii de căpetenie, sofrosyne"**[15].

Muzica are o mare influenţă morală asupra sufletului omenesc prin harmonia şi eurythmia. Valoarea ei morală determină pe sophrosyne ca stăpânire de sine şi linişte sufletească, oferind astfel posibilitatea omului de a se integra în normele de bună conduită în cetate, formându-şi un comportament civilizat.

Ne putem explica uşor că termenul „muzică" este derivat de la *„Muze"* care erau protectoarele oricărei activităţi intelectuale, raţionale, iar muzica era *prima condiţie a civilizaţiei* [16]. **Sophrosyne în sinonimie cu muzica reprezintă armonia activităţii raţionale a omului, ca început şi condiţie a civilizaţiei umane. Pentru aceasta omul cult era etichetat ca un „musikos aner"**.

Punând acum bazele acestei sinonimii între sophrosyne şi muzică, lui Platon, mai târziu nu-i mai rămâne decât să conchidă că **filosofia este muzica gândirii**.

De aici vedem că muzica privită ca şi concept, va trece de la înţelesul material, la cel spiritual, de la „ars" la „scientia" (de la τέχνη la ἐπιστημή), adică de la reprezentarea artei ca senzaţie auditiv estetică, la ştiinţa care va dezvolta prin filosofie intelectul şi gândirea, devenind harmonia şi euryhtmia ei. În felul acesta, sophrosyne este reprezentarea

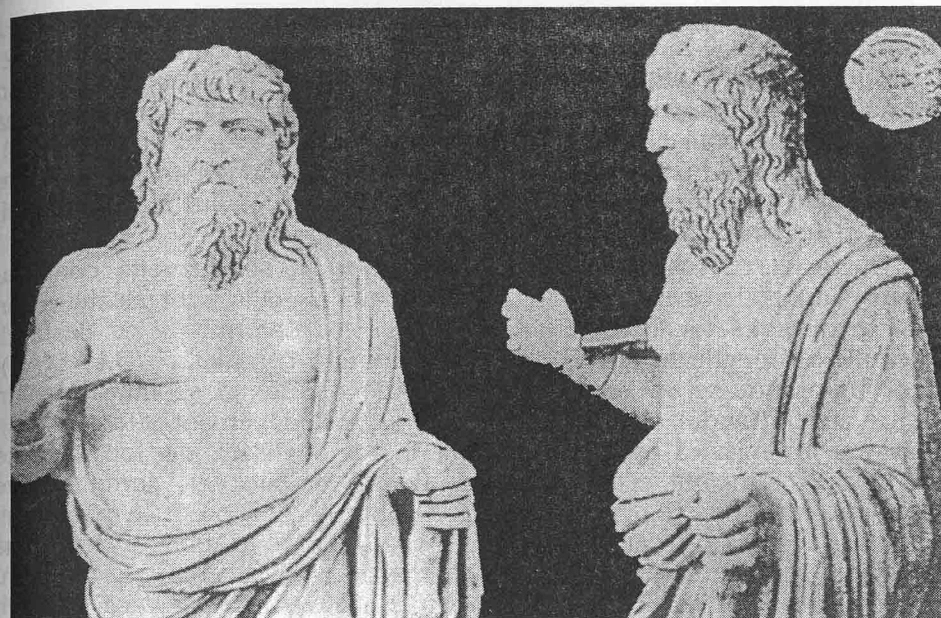
lui μουσική, nu ca τέχνη, ci ca ἐπιστημή, care prin matematică, ca mod de exprimare superioară și exactă a filosofiei corespunde muzicii (ca scientia), deoarece numărul poartă în sine eurythmia, harmonia, proporția și simetria, ca și calități raționale și intelectuale.[16a]

Mai departe, sub influența platonică, „conform esteticii pitagorizante pe care o împărtășește, Augustin ne arată cum se reduce plăcerea muzicală la percepția unor raporturi matematice. Astfel, dincolo de muzica materială, reflecția a izbutit să descopere o muzică mai apropiată de desăvârșire, o muzică pe deplin rațională, alcătuită nu din impresii sensibile, ci din valori matematice, absolute, eterne; o muzică pe care muzica materială nu o realizează decât în chip nedesăvârșit, cu toate că această participare incompletă este suficientă pentru a-i întemeia frumusețea". De aici și consecințele practice asupra muzicii pe care o alegem pentru a ne aduce fericirea. Desigur, pe cea a numerelor, a căror frumusețe este perfectă și rațională. Această muzică transcendentă este izvorul și temelia armoniei – mișcărilor cerești. Și astfel tonul lui Augustin devine religios, adică creștin. El trece de la Dumnezeul matematicii, de la Dumnezeul filosofilor și al învățaților, la Dumnezeul Evangheliei, la Dumnezeul care așteaptă iubirea noastră... „Să-l iubim dar pe Dumnezeu, singurul bine cert și imuabil, nu lucrurile pământești. Va veni o zi după înviere, în care ne vom putea bucura de acestea netulburat; deocamdată să căutăm, prin dobândirea virtuților creștine, să realizăm în noi ordinea necesară".[16b]

3. HERACLIT DIN EFES (540–480 î. Hs.)

Una dintre cele mai ilustre și interesante **figuri** ale filosofiei grecești a fost Heraclit din Efes, „fiul lui Baston" (D.L. IX. 1; Clement, Stromat. I. 65). Provenea din vestitul neam al lui Androclos, fiul legitim al lui Codros,. regele atenienilor, inițiatorul colonizării ionice... ctitorul Efesului, orașul de scaun al ionienilor, încât coborâtorii din acest neam sunt numiți basilei (Strabon XIV, 3), dar care cu timpul s-au limitat la slujbe sacerdotale, legate mai ales de cultul zeiței Demeter din Eleusis. Manifestând însă dispreț față de democrația oficială, Heraclit renunță la funcția politică și se dedică meditației și studiului (D.L.IX, 6; 17), retras și izolat, exprimându-și de multe ori nemulțumirea, motiv pentru care i se atribuie calificativul de „cel ce plânge, sau „tânguitorul".

Opera lui Heraclit se intitulează: „Περί φύσεως". În mare parte este pierdută. Cele 130 de fragmente se află doasr ca citate în operele urmașilor. Acestora nu numai că nu li se poate garanta autenticitatea deplină și integrală, dar nefind prezentate sistematic, a determinat



Heraclit. Statuie. Muzeul din Candia

posteritatea să-l numească pe Heraclit „obscurul", sau „întunecatul" (ὁ σκοτεινός). Se spune că Euripide i-a dat lui Socrate să citească scrisoarea lui Heraclit și i-a cerut părerea asupra ei, iar el a răspuns: „partea pe care am înțeles-o e minunată și îndrăznesc să cred că la fel e și cea pe care n-am înțeles-o, dar e nevoie de un cufundător din Delos spre a înțelege totul" (D.L. V, 22)[17].

Din aceste fragmente ne putem forma totuși o imagine destul de clară despre ingeniozitatea lui Heraclit de a explica natura și existența.

Astfel el pornește de la faptul că esența lumii constă într-o veșnică schimbare a lucrurilor. Această eternă schimbare este posibilă și determinată de chiar capacitatea de mișcare (κίνησις). (De pildă, a-ți mișca piciorul, brațul sau capul determină o schimbare a corpului). Heraclit arată aceasta prin imagini din natură. Astfel: „soarele este în fiecare zi nou" (Fragm. 6); pe oamenii care coboară în râu îi „scaldă merteu alte unde" (Fragm. 12): πάντα ρεῖ (totul curge), „nimic nu durează!..." este maxima heraclitiană care indică mersul tuturor lucrurilor spre devenire și progres. Din această continuă curgere se realizează devenirea existențială, temeluită pe lupta contrariilor, ca dominantă a întregii ființări: „Toate se nasc din luptă. Conflictul este tatăl tuturor, regele tuturor; pe unii îi face zei, pe alții oameni; pe alții sclavi, pe alții liberi" (Fragm 80 și 50). Dar și în unul și în același lucru descoperim calități opuse: „Recele devine cald;

caldul rece; umedul uscat; uscatul umed;" (Fragm. 126), iarna – vară (Fragm. 67); ziua – noapte (Fragm 57, 67); viața – moarte (Fragm. 62, 77, 88), tinerețea – bătrânețe (Fragm. 88); binele – rău (Fragm 58). Din această contradicție existentă în Univers și în viața omului rezultă „cea mai frumoasă armonie" (Fragm 8) ce face „din toate unul" (Fragm. 10), așa cum în muzică din multitudinea și alternanța tonurilor înalte se naște armonia; sau cum din principiile contrare ale masculinului și femininului, ia ființă și unitatea căsătoriei..." (Fragm. 51).

Universul cu toate lucrurile care sunt în el, se dezvoltă continuu dintr-un singur element care este focul. „Toate lucrurile sunt alcătuite din foc și se dezvoltă tot în foc. Toate se prefac în conformitate cu destinul, și lucrurile se mențin în armonie prin transformări contrarii..." (D.L. IX, 7). „Focul îngroșându-se se lichefiază și primind consistență se transformă în apă; iar apa la rândul ei întărindu-se, se preface în pământ" (D.L. IX, 9). Aceasta ar însemna că prin efectul rarefierii și condensării, din foc se naște aerul apa și pământul. Astfel focul condensat devine aer, aertul devine vapori, care la rândul lor se transformă în apă, iar apa produce pământul. Și invers: pământul rarefiat se schimbă în apă, care se evaporă și determină aerul. Deci nu există viață și moarte, ci transformare, schimbare. Un lucru vede moartea celuilalt. Această explicație ar fi plauzibilă dacă Heraclit însuși ne-ar spune mai clar ce înțelege prin foc... Datorită însă acestei neclarități, focului heraclitian, i s-a atribuit rațiune și conștință... Dincolo de aceasta, rămânem la formularea heraclitiană că „toate se preschimbă în egală măsură cu focul și cu focul toate-așa cum mărfurile se preschimbă în aur și aurul pe mărfuri" (Fragm. 90). „Această lume, aceiași pentru toți (universală) n-a făcut-o nici unul din zei, nici vreunul din oameni. Ea a fost întotdeauna, este și va fi foc veșnic viu, care pe măsură se aprinde și după măsură se stinge" (Clement, Strom. V. 105). Ideea de măsură este dată prin „σωφροσύνη". Ea „accentuează faptul că natura, lumea, universul au o ritmicitate, ce se întâmplă după o măsură"[18]. În felul acesta „sofrosyne" exprimă o relație existențială, plasându-se pe un plan cosmic și ontologic.

Tot atât de interesant este și faptul că principiu existențial primește la Heraclit și un aspect etic. Un doxograf (Hippolytos, Refutationes IX, 10) arată că Heraclit „pretinde că acest foc este înzestrat cu inteligență, fiind cauza care gospodărește totul în lume. Îl numește „lipsă și prisos (exces)". Lipsa, după Heraclit este formarea lumii, iar prisosul, incendiu universal". Aceasta înseamnă, într-o tălmăcire, că focul este numit „lipsă" (χρησοσύνη) când se referă la formarea lumii, iar când se referă la incendiul universal este numit „prisos", sau „exces" (κόρος) este fiul lui ὕβρις. Excesul, sau prisosul (κόρος) este fiul lui ὕβρις personificat, care înseamnă depășirea conduitei cuvenite, atunci când multa bogăție ajunge în posesia oamenilor, care neavând suficientă rațiune, nu-i dau întrebuințarea cea mai potrivită, depășind prin exces limitele conduitei



Heraclit. Bust găsit la Herculanum (Muzeul Național. Napoli).

cuvenite. Când „κόρος" (excesul) este opus lui λίμος (foame) atunci înseamnă „săturare" și saturație"[19]. Cât despre „hybris" ca „depășirea conduitei cuvenite", Heraclit spune că „trebuie înăbușit mai degrabă decât un incendiu" (D.L. IX, 2). De aici vedem că sufletul identificat cu focul nu este totdeauna curat. De multe ori este amestecat și tulbure. Pentru acest motiv sublinia Heraclit că sufletul de calitatea cea mai înaltă este foc pur (conf. Fragm. 118), iar când moare se transformă în apă (Fragm 77, 117)).

Trecând mai departe la prezentarea doctinei heraclitiene pentru a vedea etica sa și a pune în evidență virtutea cumpătării ca măsură și buna

rânduială în viața omului, se cuvine să cunoaștem învățătura sa despre Logos, ca Rațiune universală.

Necesitatea introducerii Logosului de către Heraclit este dată de faptul că contradicțiile aflate în univers s-ar afla în stare de haos, dacă nu ar fi Logosul care să le unifice în armonie. Ce este însă Logosul? Răspunsurile au fost diferite și foarte ambigue în chiar redarea înțelesului acestui cuvânt. Reținem câteva din ele: sens (Diels-Kranz); fundament (Otto Apelt) cauză (Hicks) măsură (Jean Burnet)[20]. Se indică apoi și alte înțelesuri: cuvânt, doctrină, normă, lege. Se apreciază însă că în secolul al V-lea î. Hr. „Logosul" nu indică o lege, sau o normă abstractă, ci **„orânduirea"** cosmică în concret[21]. Și redarea termenului prin „rațiune universală" (Ion Banu) este tot atât de binevenită, pentru a evidenția caracterul lui panteist. S-a remarcat pe bună dreptate faptul că **„la Heraclit Logosul are caracterul de ordine universală, de acea măsură care e prezentă atât sus, printre astre, cât și jos-în și pe pământ, în și printre oameni**... Acest Logos este la Heraclit identic cu Divinitatea, încât... Logosofia lui este cel mai consecvent panteism pe care l-a produs filosofia antică greacă"[22].

Așadar, Logosul sau rânduiala rațională aparține ca o realitate definitorie sufletului omenesc „Cercetând hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge. Atât de adânc logos are". (D. L. IX, 7). „Tuturor oamenilor-spune Heraclit-le este proprie aptitudinea de a se cunoaște pe ei înșiși și a avea rațiune" (Fragm. 116), stabilind prin aceasta legătura și identitatea dintre sufletul omenesc și Logosul universal. Rațiunea aduce totdeauna **„dreapta judecată"** (Fragm. 116), fiindcă simțurile sunt înșelătoare: „vederea este înșelătoare" (Fragm. 46); „ochii și urechile sunt răi martori pentru oamenii care au suflete barbare" (Fragm. 107), adică cei ce au o proastă calitate a rațiunii. De aceea, va sublinia Heraclit că **„o judecată sănătoasă** (τὸ σωφρονεῖν) *este* **cea mai mare virtute**" (Fragm. 112), iar „cea mai mare piedică cu care are să lupte omul în încercarea lui de a urma Logosului, este senzoriabilitatea, din pricină că simțurile îl îndepărtează pe om de la Logos. Sufletul celui care s-a îmbătat, și care trebuie să fie condus de altcineva, este „umed", în timp ce „sufletul uscat este cel mai înțelept și cel mai bun", fiindcă acesta nu se lasă murdărit de plăcerile corpului"[23].

Omul își înobilează deci firea, devenind curat și identic cu sine însuși, numai atunci când prin rațiune (logos) devine stăpân pe pornirile senzoriale (epithymia) ale naturii (firii) sale. „Oamenii superiori-spune Heraclit-preferă un singur lucru tuturor celorlalte: *gloria veșnică față de cele trecătoare;* cei mulți însă, se mulțumesc să se giftuiască întocmai ca vitele" (Clement, Strom. V. 60).

Formulând o etică superioară, fundamentată pe concepția despre Logos, Heraclit a exercitat o mare influență asupra filosofiei în general, și asupra gândirii creștine, în special. De aceea nu e de mirare că, socotindu-l ca pe un adevărat prevestitor al Logosului întrupat, chipul lui a fost pictat pe zidurile exterioare ale bisericilor și mănăstirilor ortodoxe.

4. DEMOCRIT DIN ABDERA (cca. 460–360 î.Hs.)

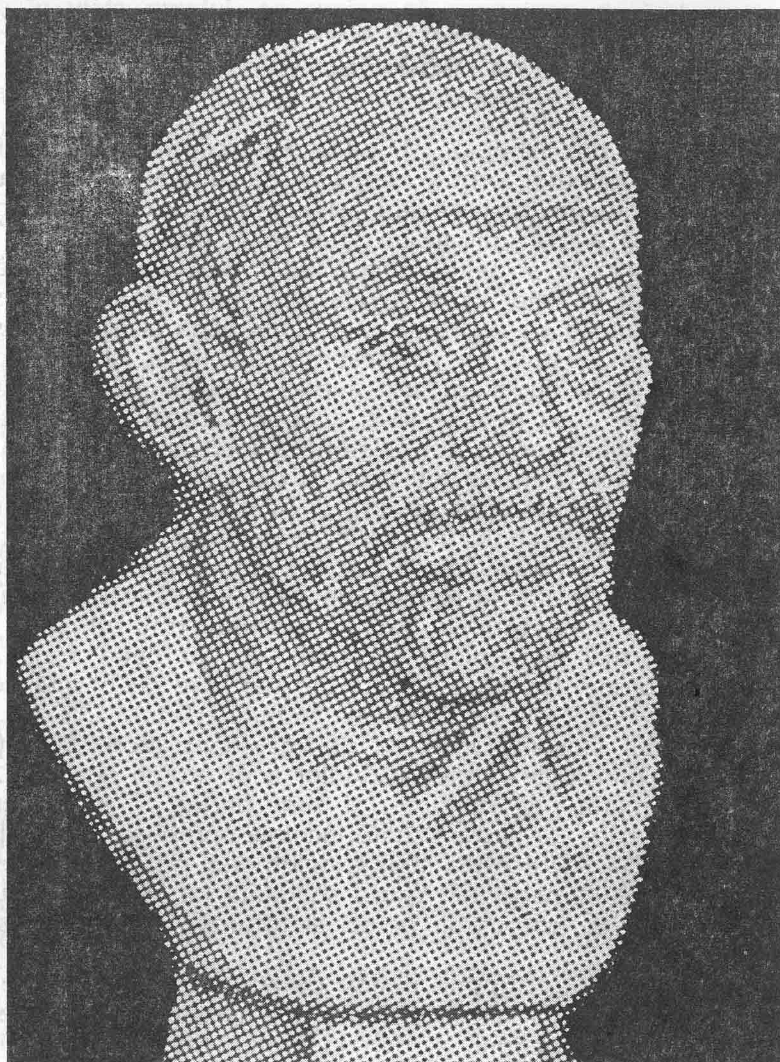
„Era originar din Abdera" (D.L.IX, 34), colonie ionică aflată pe coasta tracică; un înfloritor centru comercial și cultural. Se trăgea dintr-o familie foarte bogată, pe măsură să-i asigure o educație dintre cele mai alese. Se spune că a fost „discipolul unor magi caldeeni...de la care de copil a învățat teologia și astronomia. După aceea intră în legătură cu Leucipp. A călătorit în Egipt ca să învețe geometria de la preoți și a fost în Persia, ca să viziteze pe caldeeni, și a ajuns până la Marea Roșie. Unii spun că a intrat în legătură cu gimnosofiștii din India, și că a fost și în Etiopia. Fiind al treilea fiu, a împărțit averea familiei, alegând partea cea mai mică... de care avea nevloie să-și acoopere cheltuielile de călătorie" (D.L.IX, 35). „La reîntoarcerea din călătorie a fost nevoit să ducă o viață foarte umilă, deoarece cheltuise toți banii, și din cauza sărăciei a fost hrănit de fratele său... El deveni apoi celebru și fu cinstit de cei mai mulți ca un zeu. Există o lege conform căreia aceia care și-au risipit averea părintească să nu fie înmormântați în patrie. Fiindu-i cunoscută această lege și temându-se să nu fie tras la răspundere de unii invidioși și calomniatori, Democrit citi cu voce tare în fața poporului tratatul său: „Marea cosmologie", cea mai bună dintre lucrările sale, iar după aceia,... i s-au ridicat statui de bronz, iar după o viață de mai bine de o sută de ani, la moarte, i se făcură funeralii pe cheltuiala statului" (D.L.IX, 38–39).

Concepția lui filosofică este de tip materialist-atomistă, înțelegând prin aceasta că „principiile tuturor lucrurilor sunt atomii și vidul... Atomii sunt infiniți, ca mărime și mulțime, și sunt purtați în întreg universul, într-un vârtej prin care iau naștere toate lucrurile compuse: focul, apa, aerul și pământul: căci chiar și acestea sunt conglomerări de atomi. Aceștia sunt neschimbători și nealternabili din cauza solidității lor. Soarele și luna sunt compuși din astfel de corpusculi netezi și rotunzi, iar sufletul așișderea" (D.L.IX, 44).

Atomii sufletești au o formă sferică, de aceea se mișcă foarte repede. Și gândirea este alcătuită din atomi. Atomii așezați în organele omului îndeplinesc anumite funcțiuni. Astfel: în creier este gândirea, în inimă mânia, iar în ficat poftele. Prin inspirație omul ia atomii din aer și îi elemină prin expirație[24].

Morala sa este eudaimonistă punând sufletul mai presus de corp. El spune „scopul vieții este fericirea (εὐθυμία) ceea ce nu-i tot una cu plăcere (ἡδονή), cum am înțeles unii printr-o interpretare greșită, ci e o stare prin care sufletul trăiește calm și statornic, netulburat de nici o frică, sau superstiție, sau de vreo altă emoție. Aceasta el o mai numește și „buna dispoziție" (D.L.IX, 45).

De aici vedem că etica democritiană este superioară predesorilor săi afirmând supremația spiritului, a echilibrului sufletesc dobândit prin virtute.


Democrit.

Bunurile și plăcerile corporale sunt trecătoare și lipsite de valoare. Ataraxia, ca stare de netulburare a sufletului, care asigură fericirea (euthimia) se obține numai prin cumpătare și măsură, fiindcă prea multe pofte și plăceri îi destramă arhitectonica[25].

Acordând o mare importanță măsurii și cultivarea cumpătării pentru realizarea armoniei vieții și ajungerii la fericire, Democrit ne-a lăsat o mulțime de maxime, sau aforisme, care pentru frumusețea lor nu mai au

nevoie de nici un comentariu[26]: „În totul este frumoasă media. Eu nu doresc ce este peste măsură și sub măsură" (Frag.102); „Cine este măsurat la mâncare și băutură, n-are niciodată o noapte lungă" (Frag. 209). „Atunci când cineva depășește măsura, ceea ce este mai plăcut devine ceea ce este mai neplăcut" (Fragm. 233). „Oamenii imploră divinitatea pentru sănătate și nu știu că ei înșiși posedă puterea asupra acesteia. Prin lipsa de cumpătare ei o submineazā, iar poftele lor devin trădătorii sănătății lor"(frag. 234). „Arta medicului vindecă bolile trupului. Înțelepciunea eliberează însă sufletul de pasiuni" (Frag. 224). „Cine alege bunurile sufletești acela alege ceea ce este divin; cine alege pe cele ale trupului, alege ceea ce este omenesc" (Frag. 37). „Cine își face din stomac izvorul plăcerilor sale și depășește măsura în mâncare, băutură și plăcerile dragostei, pentru asemenea oameni bucuria este de o scurtă durată; numai atât cât ei mănâncă și beau" (Fragm. 235). „Oamenii nu sunt fericiți nici prin plăcerile corporale, nici prin aur și bunuri, ci numai prin onestitate și rațiune" (Fragm. 40). „Nu alege orice plăcere, ci numai cea produsă de bine și frumos" (Fragm. 207).

Chiar și numai aceste câteva exemplificări demonstrează că Democrit a fost unul din înțelepții care au făcut din cumpătare cea mai frumoasă floare a spiritului oemenesc. De aceea și Biserica l-a prețuit, introducându-l în galeria acelora care au pregătit lumea pentru primirea lui Hristos; imortalizându-i chipul pe dosul iconostasului din catedrala patriarhală din București.

5. PROTAGORAS (485-416 î. Hs.)

Una din cele mai reprezentative figuri ale filosofiei sofiste este Protagoras. Ca și Democrit era originar din Abdera (D.L.IX, 50). Acesta l-a întâlnit purtând niște lemne. În urma unei discuții avută cu Democrit și-a dat seama de perspicacitatea sa (D.L.IX, 53). Și îl luă ca elev al său (D.L.IX, 50). Merse apoi la Atena și își deschise o școală câștigându-și o faimă ce trezea aclamațiile atenienilor. Dar numai copiii aristocraților aveau acces la școala lui, fiindcă pentru un ciclu de lecții cerea 100 de mine, echivalentul a 10 000 de drahme[27]. Se spune că și-a comandat să i se facă o statuie de aur. Devenise apropiatul lui Pericle, de la care primește misiunea de a fonda și organiza colonia ateniană de la Thurii, dându-le chiar legi (D.L.IX, 50). Nenorocirea lui a fost însă că a scris o carte „Despre zei", în care afirmă: „În ce-i privește pe zei, n-am mijloace să știu nici că există, nici că nu există; căci multe sunt pricinile care împiedică cunoașterea; atât obscuritatea problemei, cât și scurtimea vieții omenești". Pentru această afirmație a fost acuzat de „asebie" (lipsă de evlavie) sau

de „ateism", și atenienii l-au „expulzat și i-au ars scrierile în piața publică după ce au trimis crainicul să le strângă de la toți cei ce le posedau" (D.L.IX, 51-52). Scapă prin fugă și în drum spre Sicilia moare într-un naufragiu, având 70 de ani.

A mai scris și altă carte intitulată „Adevărul și dărâmătorii", arsă de autoritățile ateniene. Cunoaștem din gândirea acestui celebru sofist un aforism enunțat în cartea mai sus amintită (D.L.IX, 51) și în dialogul platonic: „Theaithetos" 152a, referitor la valoarea cu totul deosebită a omului în univers, datorită faptului că este o ființă rațională, capabil prin aceasta să măsoare, să valorifice întreaga existență. Textul îl definește pe om „măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt că sunt în măsură în care sunt și a celor ce nu sunt, în măsură în care nu sunt" (ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν τόν μέτρον παντῶν χρημάτων).

Textului în original i s-au dat de-a lungul vremii mai multe interpretări și traduceri. Se impune concluzia unui filosof român, care arată că „omul măsură a tuturor lucrurilor" implică faptul că cineva face această măsură, că cineva a gândit această măsură și a descoperit etalonul măsurii. Cuvântul grecesc „μέτρον " se trage de la verbul „μετρεῖν" = a măsura, devenit în latină „metiri", ambele având originea în sanscritul „matram", semnificând „a măsura", dar și „a prețui", „a aprecia", „a judeca după..." În acest caz, „ἐγὼ μετρέω) " sau „ego metior" înseamnă „eu măsor", „eu apreciez", „eu judec lucrurile". În felul acesta propoziția filosofului din Abdera poate fi redată astfel: „**Omul este (cel ce apreciază) judecata tuturor lucrurilor, a celor ce există în măsura în care există, a celor ce nu există, în măsura în care nu există**". De aceeași părere este și un gânditor de la intersecția Evului Mediu cu Renașterea, Nicolae Cusanus (1401–1464), care spune: „...Eu susțin că de la gândire toate lucrurile primesc limită și măsură. Căci eu presupun că termenul „mens" (minte) se leagă etimologic de verbul „**metiri**" (a măsura). Astfel: „**cogitare est metiri**" (a cugeta înseamnă a măsura) în sensul de a aplica, a judeca lucrurile[28]. Așadar, „prin nous-ul lui, omul cugetă atunci toate câte există, iar această cugetare este astfel **măsură**, etalon existențial, încât „a gândi și a fi este același lucru"[29].

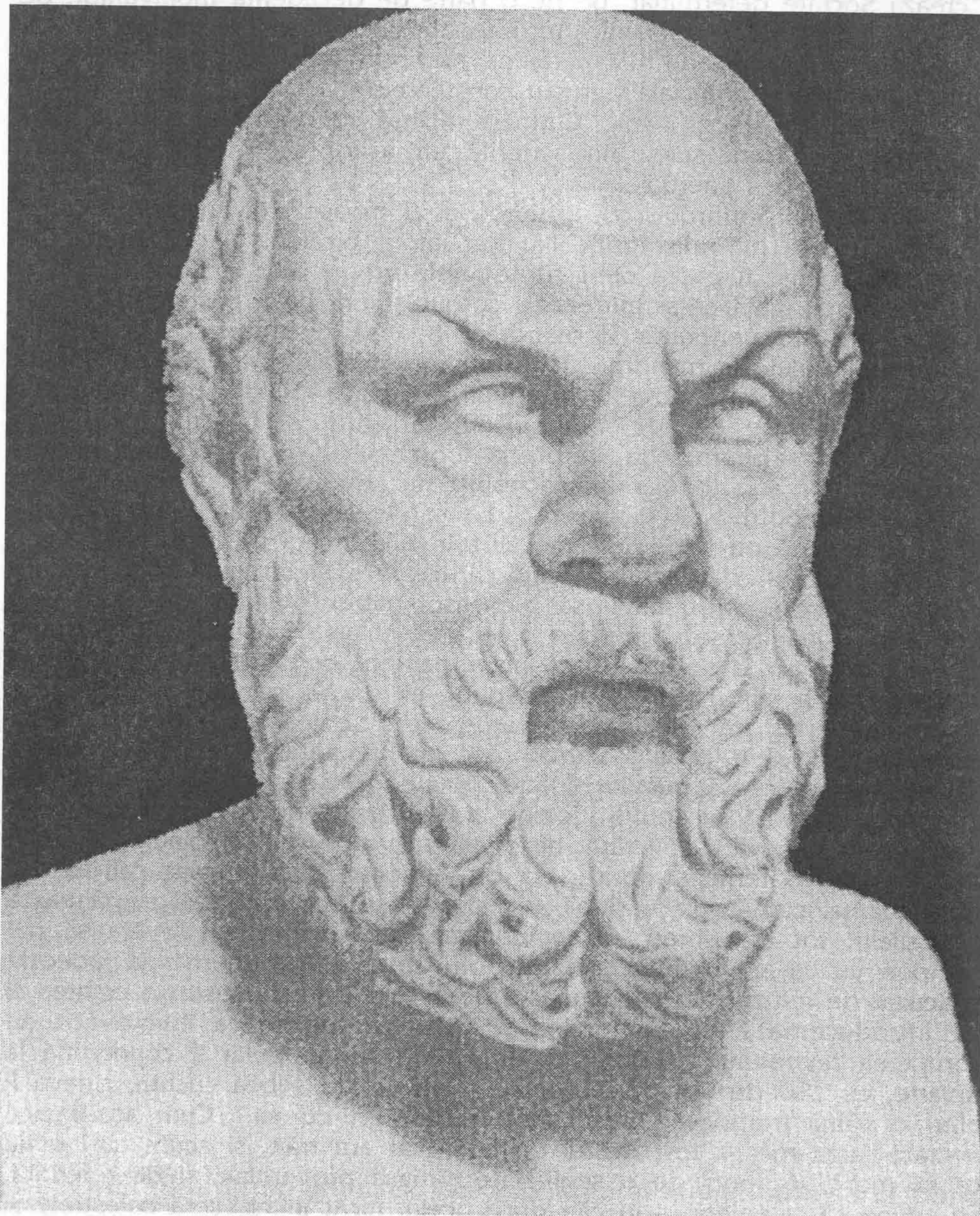
6. SOCRATE
(470–399 î. Hs.)

Dacă până acum gândirea filosofică avea în atenție materia și forma ei exterioară omului, odată cu Socrate se inaugurează cercetarea și descoperirea sufletului omenesc în devenirea lui axiologică. De aceea spunem că Socrate a pus bazele eticii filosofice, orientând viziunea spirituală a omului spre cercetarea proprie, bazat pe cunoașterea binelui

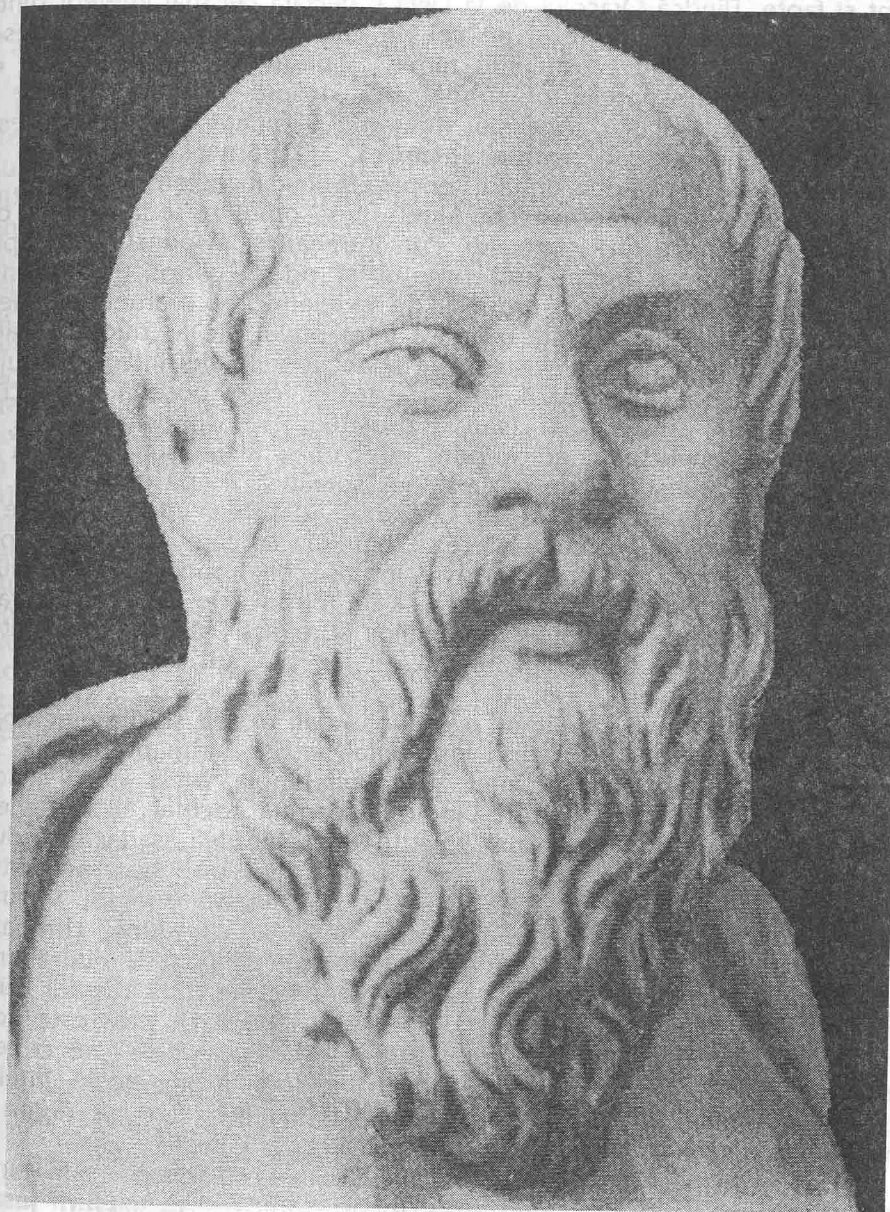
și spre făptuirea virtuții, singura cale ce duce la fericire. Această orientare o crează Socrate determinat, pe de o parte de decadența moravurilor, de încălcare a legilor, de abuzurile necontrolate săvârșite în societatea greacă a timpului său; iar pe de altă parte de prezența sofistiților, care prin prea multa lor vorbărie artificială derutau conștiințele.

Socrate nu a scris nimic. Cunoaștem însă concepția lui etică și viața conformă învățăturii sale, din scrierile urmașilor săi: Xenofon, Platon, Aristotel, Diogenes Laertios.

Era fiul lui Sophroniscos, sculptor, și al moașei Phainareta. Se crede că a fost elevul lui Anaxagora. Nu a călătorit nicăieri, fiindcă Atena, de unde era originar îi putea oferi cunoștințele vremii atât în filosofie, cât și în artă, „Avea grijă să-și antreneze corpul și era bine păstrat fizicește... Avea o fire independentă și mândră... Știa să disprețuiască pe cei ce râdeau de dânsul. Se mândrea cu viața lui cumpătată și nu cerea niciodată un ban nimănui. Avea obiceiul să spună că-i place cel mai mult mâncarea care avea nevoie de cât mai puține garnituri, și băutura care nu-i deschidea pofta pentru alta... Aprecia timpul liber ca pe cel mai prețios dintre lucruri... Bogăția și originea nobilă nu aduc nici un bine celui care le are, ci dimpotrivă, îi dăunează... La bătrânețe a învățat să cânte din liră și spunea că nu vede ceva nechibzuit în a învăța un lucru nou. Avea obiceiul regulat să danseze, socotind că aceste exerciții ajută la buna stare a corpului... Pe tineri îi sfătuia să folosească mereu oglinda, ca cei cu chip frumos să dobândească o purtare la fel, iar cei urâți să-și ascundă lipsurile prin educație. El a invitat odată niște oameni bogați și Xantipei îi era rușine cu masa ei: „Fii pe pace, îi spune el, dacă-s oameni cumpătați se vor mulțumi cu atât, iar dacă-s oameni de nimica, nu ne vom necăji pentru ei". El ne-a lăsat maxima vieții lui cumpătate: „**mănâncă ca să trăiești, nu trăi ca să mănânci!**" Înțelepciunea lui i-a creat o adevărată artă a replicei: „Când i se spune că cineva îl vorbește de rău, el îi răspunse: „într-adevăr, fiindcă n-a învățat niciodată să vorbească de bine..." Spunea că a trăit cu o femeie aspră", așa cum unor călăreți le plac caii focoși, dar întocmai cum aceștia, după ce-i domolesc pot ușor să-i stăpânească pe ceilalți, tot așa și eu, obișnuindu-mă cu Xantipa, voi învăța să mă comport cu ceilalți oameni". În cele din urmă a fost chemat la judecată și acuzat de refuzul de a recunoaște pe zeii pe care îi cinstește cetatea și de introducerea altor noi divinități. Este de asemenea învinovățit de coruperea tineretului" (D.L.IX, 18–40). Tribunalul popular îl condamnă la moarte, cu 280 de voturi, contra 220. Înainte de a bea cucută, cineva îi oferi o haină frumoasă, ca să moară îmbrăcat cu ea. „Cum așa-îi zice Socrate-haina mea a fost destul de bună cât am trăit, și acum nu-i bună ca să mor?" A murit cu o seninătate rămasă proverbială și de referință. Se spune că „atenienii s-au căit după aceia, încât închiseseră palestrele și gimnaziile, exilară pe acuzatori, iar pe unul din ei îl condamnă la moarte. În cinstea lui Socrate ridicară o statuie de bronz și o așezară în sala de procesiuni" (D.L.V, 35, 43).



Socrate (Roma).



Socrate (Napoli).

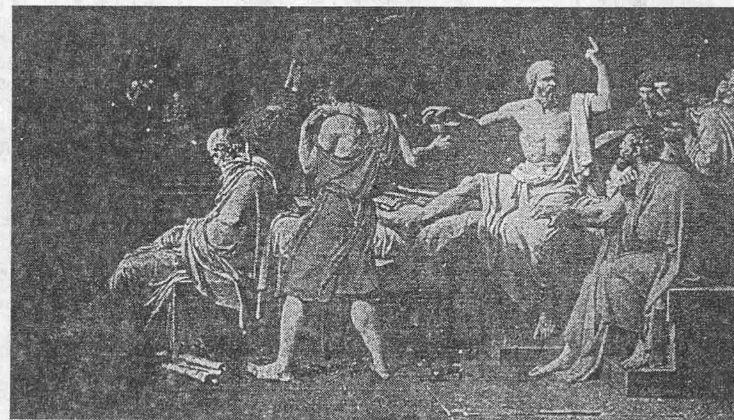
Arătăm că Socrate nu a scris nimic, ci și-a răspândit învățătura prin cuvânt și fapte. Fiindcă Oracolul de la Delfi îl declară cel mai înțelept dintre oameni, el pornește în lume și pe cei pe care îi întâlnea, li se adresea simulat, spunând: „Știu că nu știu nimic", pentru a-i putea întreba cu dibăcie despre cunoștințele lor și mai ales despre virtuțile pe care le pretindeau că le practică. Această siguranță simulată de înțelept este cunoscută sub numele de „**ironie socratică**". El pornea de la faptul că adevărul și binele care aduc omului fericirea prin cunoaștere și virtute, se află în adâncul sufletului omenesc. Altfel spus, omul posedă binele, dar nu-l făptuiește, fiindcă nu-l cunoaște. Prin întrebări și răspunsuri înțeleptul caută să-l descopere în sufletul omului și odată cunoscut, rațiunea determină fapta. Amintindu-și probabil de îndeletnicirea mamei sale de a moși (μαιεύω), face din aceasta o artă a înțeleptului, de a „duce la viață" ideea adevărului și a binelui existentă în adâncul sufletului interlocutorului, adică al oricărui om, chiar dacă nu-și dă seama că o posedă. De aici și numele metodei: „maieutică" (sau a moșitului). Și fiindcă aceasta se realizează prin conversație, adică prin întrebări și răspunsuri, metoda se mai numește și „euristică". (de găsire) sau „socratică" după numele lui, ca descoperitor și practicant al ei. Așadar, virtutea „ἀρετή" este o descoperire, o știință, o cunoaștere a binelui, la care se ajunge prin cunoașterea de sine „γνῶθι σεαὐτον", înscrisă pe frontispiciul templului zeului luminii (Apollo de la Delfi), avea să fie formula de aur a lui Socrate, menită să lumineze conștiințele oamenilor spre a-și câștiga capacitatea, vrednicia sau virtutea deosebirii binelui de rău „**să știi ce știi și ce nu știi**" (Charmides 164 e; 165 a; 167 a).

Acesta este buna orientare a rațiunii; dar există și o defectuoasă orientare a rațiunii „ἀμαθία "adică ignoranța care se îndreaptă spre o rea valorificare a lucrurilor. Cel ce înțelege corect binele, acela va și acționa corect în săvârșirea lui. Și cum binele înseamnă tocmai scopul vieții, împlinirea lui ne conduce la fericire (εὐδαιμονία). Virtutea așadar este după Socrate o știință și ca orice știință, ea se învață. El distinge cinci virtuți: σοφία (φρόνησις) înțelepciunea, ca cea mai înaltă virtute, virtutea cunoașterii de sine, a descoperirii binelui cu propria rațiune. Urmează– δικαιοσύνη) –dreptatea, apoi: ἀνδρεία)–curajul; ἐγκρατεῖα– înfrânarea, stăpânirea de sine, temperanța; și εὐσεβεία virtutea pietății, a cinstirii zeilor, a împlinirii datoriilor religioase. Astfel, Socrate spunea că pios este acela care știe că este drept în fața zeilor; drept este acela care știe ce este drept în fața oamenilor; curajos este acela care domină primejdiile, înțelept este acela care face binele, iar de „nestăpânirea (poftelor) să fugim cu toții cât ne țin picioarele" (Gorgias 507, b, c, d).

Virtutea ca știință de a trăi, ca ducătoare spre fericire, prin binele care o determină reprezintă „**metretiké tehne**", adică „**arta măsurii juste**". Aceasta se impune în viață dat fiind faptul că aprecierea unui bine momentan trebuie legată de binele îndepărtat. De pildă, o plăcere apropiată apare mereu, depășind una îndepărtată, care apare mai mică,

dar care în fond este mai mare în viitor. Arta „**măsurii juste**" constă tocmai în depășirea momentului și alegerea soluției celei mai bune pentru viitor. Și această artă în alegerea și urmarea binelui se învață[30].

Posibilitatea urmării binelui se realizează atunci când pentru rațiune el devine scopul suprem. Și aceasta se împlinește prin eliberarea de interese egoiste și de plăceri vulgare și excesive, temeluită pe înfrânare, sau temperanță, fiindcă ea „disciplinează pasiunile și dorințele trupului, le subordonează rațiunii, asigurând stăpânirea omului asupra lui însuși... Fundament al virtuții, temperanța este condiția principală a fericirii pe care omul o poate obține cu prețul renunțării, al luptei cu sine însuși. Dar insistând asupra temperanței, Socrate nu înțelege să-i imprime o rigoare excesivă... ci să facă din ea o atitudine opusă exceselor de orice fel: nu aprobă prea mare indulgență individului față de sine însuși, care nu face decât să slăbească imperiul rațiunii asupra sufletului și trupului; dar nu interzice nici plăcerea, atunci când aceasta are un caracter decent și moderat"[30]. Socrate spunea adesea interlocuitorilor săi: „ἔσθιε ἵνα ζῇς, μὴ ζῇ ἵνα ἐσθίῃς". Acest imperativ se păstrează până astăzi și reprezintă formula de aur a temperanței ca autodeterminare în favorul afirmării umanului din noi înșine, fiindcă invers este „dictonul" porcului... După cum arată Xenofon, Socrate rostește mereu „arete" ca o capacitate a unui lucru sau ființă de a-și îndeplini menirea; și „fronesis", ca inteligență, echilibru, cumpătare, înțelegerea lucrurilor și dreapta, măsurată comportare în viață. „Numai cumpătarea, spune Socrate, ne dă puterea de a ne abține de la excese; numai ea ne dă adevărata bucurie de a trăi... Cel cumpătat este totdeauna gata să se instruiască, să cultive alte însușiri și deprinderi care mențin corpul sănătos, să-și îngrijească gospodăria, să-și servească prietenii și patria, să țină pe dușmani la respect, să tragă foloase și să se bucure de toate, în timp ce unul stăpânit de instincte, nu cunoaște nimic din



Moartea lui Socrate. Pictură de Jacques – Louis David, 1787 (Metropolitan Museum, New York).

toate acestea. Crezi oare că există cineva să aibă partea mai puţin de foloasele şi bunurile cumpătării decât necumpătatul? Şi el nu-i în stare să le dobândească, fiindcă e mereu pradă plăcerilor".[31]

În concluzie, vedem că Socrate este marele deschizător de drumuri în determinarea acţiunilor umane spre bine, prin forţa raţiunii. El ar avea



Socrate – pictură exterioară de la mănăstirea Voroneţ.



Moartea lui Socrate.

dreptate susţinând supremaţia raţiunii, dacă acesteia i-ar urma şi voinţa. Dacă însă voinţa se opune, omul trăieşte dramaticul conflict moral: „Video meliora proboque, sed deteriora sequor" (Metamorfoze VII, 14).

7. PLATON (427–347 î. Hs.)

Unul din genialii discipoli şi continuatori ai magnificului Socrate, care a făcut din sofrosyne legea de aur a filosofiei, a fost Platon.

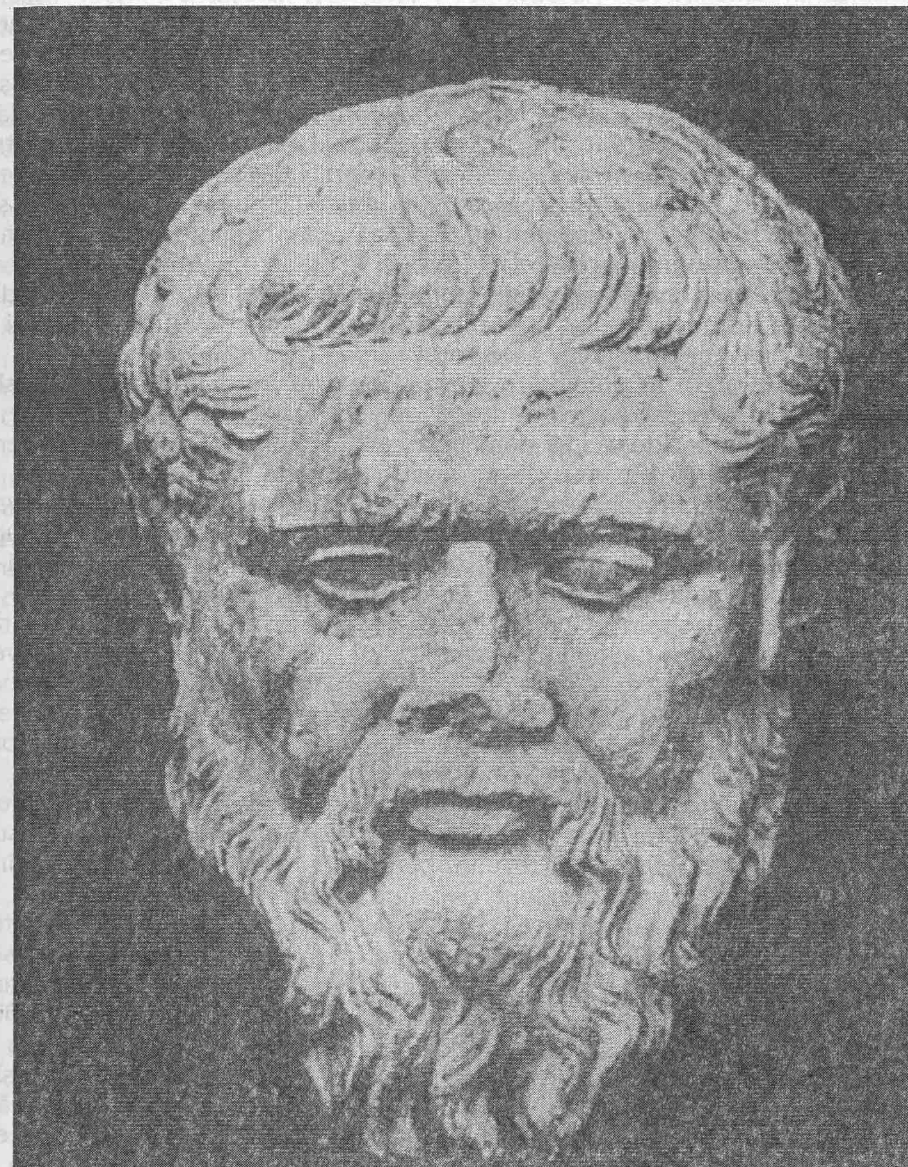
S-a născut în Atena pe la 428 î. Hs. Provenea dintr-o familie nobilă. Tatăl său era din seminţia regelui Kodros, iar mama sa se înscria pe linia genealogică a lui Solon. Numele lui era Aristokles. Platon era porecla primită „fie din cauza înfăţişării sale viguroase", sau poate, mai sigur, din cauza „lăţimii frunţii sale" (D.L.III, 4), fapt care îl recomandă ca înţelept înăscut... Primeşte încă de mic o educaţie aleasă, iniţiindu-se încă de tânăr în filosofia heraclitiană prin Kratylos. La 20 de ani îl cunoaşte pe Socrate şi devine fidelul lui discipol. La „tinereţe s-a ocupat de pictură şi a scris poeme...după aceea poeme lirice şi tragedii" (D.L.III, 5). După ce l-a cunoscut pe Socrate a renunţat la toate şi s-a dedicat filosofiei. A rămas în sufletul lui preferinţa pentru stilul dramatic, fapt concretizat în opera sa redactată sub formă de dialog.

Influenţat de Socrate, nu aderă la democraţia susţinută de numărul voturilor, ci preferă aristocraţia spirituală, a înţelegerii, temeluită pe o cultură morală superioară. După moartea lui Socrate întreprinde mai multe călătorii, ajungând şi în Sicilia. Aici se împrieteneşte cu Dion, cumnatul tiranului Dyonisos cel Bătrân şi era pe punctul de a-şi impune crezul său politic. Lucrurile însă se încurcară în aşa măsură încât este tratat ca prizonier de război şi vândut ca sclav (D.L.III, 18–19). Este apoi eliberat şi se retrage în Atena, unde cumpărând grădina lui Akademos, va întemeia Academia, care aproape un mileniu va atrage cele mai erudite spirite din Grecia şi din lumea întreagă.

În şcoala sa, Platon acordă o importanţă deosebită cumpătării ca virtute menită să împodobească sufletul omenesc şi să ofere trăsătura esenţială a filosofului. Şi nu numai prin cuvânt, ci şi prin exemplul vieţii sale. Se spune despre el că era „atât de sfios (αἰδήμων) şi aşezat (liniştit) (κόσμιος), încât niciodată nu fusese văzut râzând în hohote" (D.L.III, 26). Se spune apoi că „încălecând într-o zi, descalecă imediat spunând că trebuie să se păzească ca să nu fie apucat de trufia cavalină. Sfătuia pe cei beţi să se uite în oglindă, căci aşa aveau să se abţină de la această comportare rea. Nicăieri nu trebuie să se întâmple să bei până te îmbeţi... De asemenea îi displăcea şi dormitul prea mult... Unii scriitori spun că-i plăcea mai ales viaţa retrasă" (D.L.III, 29).

Moare la vârsta de 80 de ani. Posteritatea i-a înscris pe epitaf următoarele cuvinte:

„Pe muritori întrecând **prin cumpătare**, dreptate,
Loc aflatu-şi-aici Aristokles divin".

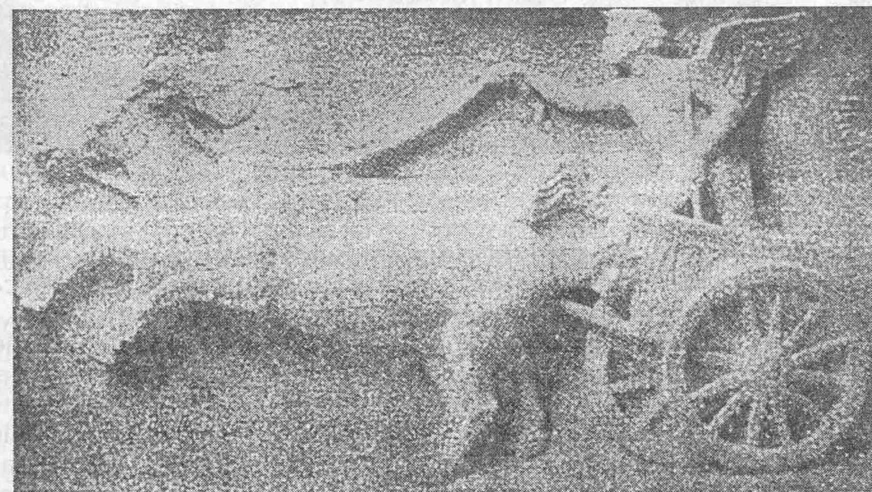


Platon (428–347 î.e.n).

Referindu-ne la învăţătura lui Platon trebuie încă dintru început să sesizăm distincţia pe care o face el între lumea ideilor şi lumea senzorială, numită a umbrelor, adică a lumi acesteia, vale a plângerii. Realitatea adevărată este reprezentată de lumea ideilor, fiindcă ideea reprezintă fiinţa, existenţa în sine (οὐσία, ὁ ἐστὶν ὄν ὄντως ὄν). Ideile de bază care le cuprinde şi pe celelalte sunt: Adevărul, Binele şi Frumosul. Pe vârful piramidei stă Binele identic cu divinitatea. Sufletul omului înainte de a intra, sălăşlui în corp a trăit şi experimentat adevărul, binele şi frumosul, rămânând cu nostalgia acestor idei. O vinovăţie, sau o lege universală a ţintuit sufletul preexistent în trupul senzorial, unde se află ca într-o închisoare (σῶμα = σῆμα) din care caută mereu să se elibereze. Sufletul sesizează binele, adevărul şi frumosul din această lume, ca o umbră sau o copie a ideii însăşi, a esenţei pe care a trăit-o înainte de a fi fost în corp. Această năzuinţă, acest elan care îl înalţă spre lumea ideilor este erosul. Aşa cum gravitatea atrage corpul spre pământ, aşa erosul ridică sufletul spre lumea ideilor, spre contemplarea adevărului, binelui şi frumosului din lumea ideilor. De aceea, pe măsură ce se purifică de senzorial, de poftele trupului care crează confuzie între frumuseţea în sine şi cea aflată în această lume, el scapă de judecata ce i se va impune, şi se ridică spre lumea ideală. Să dăm însă cuvântul lui Platon"... atâta vreme cât avem un trup şi cât sufletul nostru se află plămădit laolaltă cu asemenea năpastă, năzuinţa noastră, adică dobândirea adevărului, nu va fi îndestulată vreodată. Într-adevăr, în nesfârşite chipuri se munceşte trupul datorită obligaţiei de a-l hrăni, iar dacă se adaugă şi vreo boală, iată-ne împiedicaţi de vânătoarea noastră de realitate. Trupul ne pângăreşte cu iubiri şi pofte, cu spaime, cu tot felul de năluciri... astfel încât de răul lui... nu mai ajungem niciodată să gândim cu adevărat... Dimpotrivă, avem neîndoielnică dovadă că, dacă e să cunoaştem vreodată un lucru în toată puritatea lui, trebuie să ne detaşăm de trup şi să contemplăm, cu sufletul în sine, realităţile în sine. Abia atunci aşa e de crezut, ne vom înstăpâni spre ceea ce râvnim şi spunem că este obiectul dragostei noastre: pe cunoaşterea deplină. Dar asta nu va petrece cât suntem în viaţă, ci... după ce vom fi murit... Căci abia atunci sufletul va rămâne el cu sine însuşi, despărţit de trup. De aici mai rezultă, pare-se, şi că atâta cât suntem încă în viaţă, cea mai mare apropiere de cunoaştere o vom realiza-o ori de câte ori, după măsura puterilor noastre, nu vom avea cu trupul legătură şi amestec câtă vreme ele nu sunt absolut necesare, nelăsându-ne astfel molipsiţi de natura lui, ci păstrându-ne cât mai curaţi de el, în aşteptarea ceasului când ne va dezlega de el însuşi divinitatea. Atunci, ne mai fiind legaţi de trup şi de nesăbuinţa lui, deveniţi puri, vom exista, putem să credem, printre realităţile cele pure şi vom putea cunoaşte prin noi înşine în întregime ceea ce e fără amestec, adică ceea ce, credem noi, că e adevărul. Căci celui ce nu este pur nu-i e îngăduit să se atingă de ceea ce este... Şi oare purificarea nu este tocmai...strădania sufletului de a se obişnui să se concentreze în sine, strângându-se în el însuşi din toate

ungherele trupului, de a trăi atâta cât stă în puterea lui, şi în viaţa de acum şi în cea care urmează, singur în sine însuşi, desprins de trup ca de nişte lanţuri?... Iar eliberarea de care vorbim, cine sunt oare singurii care o urmăresc neâncetat, din răsputeri, dacă nu cei cu adevărat filosofi, când tocmai asta, eliberarea şi desprinderea sufletului de trup, este de fapt preocuparea lor"?[32]

De aici vedem că întreaga etică platonică se axează pe ideea de eliberare, sau de mântuire a sufletului. Să vedem însă cum se realizează aceasta în compartimentele sufletului. „...Trei părţi-spune Platon-intră în alcătuirea fiecărui suflet; două din ele au chip de cal, iar cea de a treia întruchipează pe vizitiu (ἡνίκος) . Să păstrăm pe mai departe imaginea aceasta. Iar despre cai, spunea că unul este bun (ἀγαθός ἵππος); nu şi celălalt. Dar nu am arătat-şi se cuvine acum s-o spunem-care anume e virtutea celui bun şi care e viciul celui rău. Acela dintre ei care-i de un soi mai bun are statura dreaptă, trupul bine legat, grumazul falnic, botul arcuit, ochi negri, iar culoarea lui e albă; e dornic de onoruri, dar totdeauna cumpătat şi ruşinos; iubeşte părerea cea adevărată. Când îl mâni, biciul nu-şi are rostul, pentru că ascultă numai de îndemn şi vorbă. Celălalt cal, dimpotrivă e şui şi greoi, clădit fără nici o noimă, cu grumazul ţeapăn, cu gâtul scurt, cu bot turtit; trupul tot e negru, ochii alburii şi injectaţi cu sânge; e nesăţios şi îngâmfat; urechile le are împăroşate şi abia de mai aude; şi doar cu lovituri de bici şi îmbolditurí ce îl mai poţi mâna. Când, aşadar, vizitiul zăreşte chipul îndrăgit, priveliştea aceasta îi umple sufletul de foc, şi el se simte străbătut de împunsăturile dorului ce-l înfioară" (Phaidros 253 d-e)[33].



A. Rossellino. Carul sufletului, detaliu din soclul mormântului lui Iacob de Lusitania (1461, Florenţa, Bazilica San Miniato al Monte).



Platon predând geometria. Mozaic de la Pompei (Napoli).

De aci vedem că sufletul se compune din trei părţi: raţiunea (τὸ λογιστικόν, sau νοῦς) voinţa sau curajul (θυμοειδές)–este calul bun; şi calul rău-poftele senzoriale, partea rea a sufletului, (τὸ ἐπιθυμετικόν). Raţiunea îşi are sediul în creier; afectele şi sentimentele în inimă; iar poftele în pântece. Raţiunea e locul puterii intelectuale, a conştiinţei, a personalităţii; slăbiciunea sau tăria ei determină caracterul omului. Voinţa sau curajul stă între raţiune şi pofte, ajutând la lupta dintre ele, să biruiască raţiunea. Poftele senzoriale îşi au originea în individualitatea animalică. Ele sunt mişcate totdeauna de nesaţiu. Ele se opun raţiunii; o împiedică. Dar aceste trei părţi nu sunt fiecare pentru sine, ci formează o unitate indistructibilă a sufletului. Esenţa sau fiinţa sufletului

(οὐσία) este gândirea sau raţiunea. Gândirea sau cunoaşterea mişcă mai întâi sufletul şi apoi urmează mişcarea corporală. De aceea sufletul este înaintea corpului şi este nemuritor.[34]

Într-un alt dialog, Platon revine asupra celor trei componente ale sufletului, precum şi raportul dintre ele: „...Nu fără temei-am spus eu-vom socoti că aceste aspecter sunt două, distincte şi deosebite una de cealaltă. Partea prin care se judecă o numim partea raţională a sufletului; pe când partea prin care el iubeşte, flămânzeşte, e însetat, cunoaşte şi celelalte pofte, o numim iraţională şi aparentă, însoţitoare a îndestulării şi a plăcerilor... Fie sufletul, aşadar divizat în aceste două părţi! Dar ceea ce ţine de aspectul pasional, de capacitatea de a ne mânia-oare nu reprezintă o a treia parte, sau ea ar fi de aceeaşi natură cu vreuna din celelalte două şi cu care anume?... Poate că este de aceeaşi natură cu partea aparentă (scil. iraţională) (Republica, 439 d, e)[35].

De aici vedem că virtutea reprezintă, ca la Socrate, ştiinţa binelui. Ea este efectul raţiunii ca şi cunoaştere. Şi aceasta, pentru că, poate exista şi ignoranţa, ca o falsă cunoaştere, care nu duce la stăpânirea de sine (sofrosyne), ci la dorinţa care ne subjugă". „Trebuie să luăm aminte-spune Platon-că în fiecare din noi există două principii care ne mână şi ne stăpânesc şi pe care le urmăm ori încotro ne-ar duce; unul din ele e sădit în noi din naştere, şi anume dorinţa de plăceri; celălalt e o încredinţare dobândită, şi anume gândul că trebuie să tindem spre tot ce e mai bun. Aceste două principii care sălăşluiesc în noi, acum trăiesc în armonie, acum se iau la harţă; şi când biruie unul, când celălalt. Iar când o judecată bine chibzuită e cea care ne mână către bine şi biruie, numim această biruinţă-cumpătare. Dimpotrivă, când o dorinţă ne trage în chip nechibzuit către plăceri şi ne ţine în stăpânirea ei, această înstăpânire asupra fiinţelor noastre primeşte numele de desfrânare. Dar desfrânarea cunoaşte mai multe nume, ea are părţi şi chipuri felurite... Dacă pofta de mâncare biruie celelalte dorinţe precum şi judecata care îţi spune ce este bine, apare lăcomia, iar cel care este stăpânit de ea îşi va trage numele de aici. Şi iarăşi, dacă stăpână ajunge beţia mânându-l pe drumul ei pe cel care i-a căzut pradă, atunci e limpede ce nume i se va putea da acestui om. Cât despre celelalte nume asemenea acesteia şi care vorbesc despre dorinţe asemănătoare, e clar în ce fel se potriveşte să fie folosite: pornind de fiecare dată de la dorinţa care ne subjugă" (Phaidros, 237 d, e-238 a, b).

După cum vedem, partea raţională a sufletului (τὸ λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς) este determinată de νοῦς; partea iraţională a sufletului (τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς) este determinată de θυμός–ca sediu al pasiunilor, şi de ἐπιθυμία, ca reprezentată a poftelor.

Acestor trei părţi ale sufletului le corespunde trei virtuţi cardinale. Cea dintâi: φρόνεσις – cuminţenia corespunde părţii raţionale a sufletului. Ea este cauza execuţiei corecte a acţiunilor. ἀνδρεία este virtutea curajului care se referă la θυμός (pasiunea generoasă) şi îi oferă omului puterea de a-şi ţine firea în pericole şi necazuri. Stăpânirea asupra poftelor trupeşti

(ἐπιθυμία), care nu ne lasă să fim robiți de plăcerile corporale, este σωφροσύνη - cumpătarea. Cele trei virtuți corespondente celor trei părți ale sufletului sunt armonizate de a patra virtute: δικαιοσύνη–dreptatea, care determină ordinea în statul ideal (D.L.III, 90–91). „Cetatea a apărut a fi dreaptă când cele trei categorii de firi existente într-însa și-ar face fiecare ceea ce-i este propriu; ea este de asemenea cumpătată, vitează și înțeleaptă" (Republica 435 b)[37]. Platon merge și mai departe, arătând că și oamenii se deosebesc de la natură, în funcție de felul în care domină unul din cele trei caracteristici sufletești. Unii „natura aurului" ar poseda însușiri sufletești superioare. Alții însă „de natură grosolană" sunt dominați de pasiuni vulgare. Prima categorie are inteligența cu sediul în creier; tendința spre acțiune își găsește sediul în piept, iar dorințele senzoriale sunt asociate pântecului. În statul ideal, categoriei inteligenței îi corespund filosofii („arhontes") chemați să conducă statul. Categoriei curajului îi corespund paznicii (militarii) („stratiotoi") cu datoria de a întreține ordinea în stat. În cea de a treia categorie intră meșteșugarii (demiurgoi) și cultivatorii pământului, oameni „ai pântecului" incapabili de a atinge virtuți prea înalte, ci cel mult stăpânirea de sine (cumpătarea). Lipsiți de capacități intelectuale și morale, ei muncesc dar n-au dreptul să ia parte la viața publică[38].

După cum am văzut, virtutea dominantă în stat trebuie să fie dreptatea. Pentru a se ajunge la ea, trebuie să se armonizeze celelalte virtuți. Iar aceasta se realizează prin sofrosyne. Observăm influența pe care pitagoreicii au exercitat-o asupra gândirii platonice, stabilind semnul identității între harmonia pitagoreică ca împăcare a contrariilor și sofrosyne ca aducere în bună rânduială a pasiunii și poftelor prin stăpânirea de sine: „...După cum se vede acum, cumpătarea seamănă , mai mult decât virtuțile pomenite mai înainte, cu o potrivire de sunete și cu o armonie... Cumpătarea este un fel de lume a bunei rânduieli, o stăpânire asupra plăcerilor și poftelor. Se spune... „să fii stăpân pe tine însuți" și alte asemenea vorbe care indică numele cumpătării" (Republica 430 e). „...Spre deosebire de vitejie și de înțelepciune, care sălășluind fiecare într-o parte (a cetății), fac ca întreaga cetate să fie vitează, respectiv înțeleaptă. Cumpătarea nu face așa. Ea se întinde prin întreaga cetate și prin toate (părțile sale), făcându-i pe cei mai slabi, pe cei mai tari și pe cei mijlocii să cânte laolaltă aceeași muzică. Mai tari, mai slabi și mijlocii, dacă vrei, în ce privește judecata, ori forța, ori mulțimea banilor și a altora asemenea. Întrucât, pe drept cuvânt am numi această bună înțelegere „cumpătare", adică concertul opiniilor celui mai slab și celui mai tare din fire, în legătură cu partea care trebuie să conducă în cetate, cât și în individ". (Republica 432, a). „Trei calități ale cetății noastre le-am văzut, pe cât se pare. Ultimul aspect, datorită căruia cetatea ar mai avea parte de încă o virtute, care ar putea fi? E vădit că tocmai aceasta este dreptatea „(Republica 432 b). Privește acum și spre cetatea noastră cea nouă și vei afirma, pe drept, că ea poate fi numită „stăpână pe ea însăși", dacă este adevărat că trebuie

numit cumpătat și stăpân pe el însuși insul a cărei parte mai bună o stăpânește pe cea mai rea" (Republica 431, b).

Extinzând sfera cumpătării (sofrosynei) ca harmonia, ea reprezintă ordinea din suflet, adică sănătatea acestuia transmisă și în trup[38]. În Georgias[39]. Platon arată că ordinea (τάξις καὶ κόσμος) este produsă în corp de sănătate, iar în suflet de dreptate și sofrosyne (504 b-d). Legea este harmonia. Cel ce face ordine spirituală este un „nomimon" (legiuit, conform legii). De aceea în cei ce locuiește legea, ordinea spirituală sau harmonia se numesc „Kosmioi" sau „sophrones". „Învățați spun că Cerul și Pământul, zeii și oamenii trăiesc în unire, prietenie, armonie, înțelepciune și dreptate. De aceea Universul acesta se numește „κόσμος", adică prietenie, și nu haos, nici neînfrânare (Gorgias, 508 a). Nu este bună casa în care există ordine și armonie, și rea fără nici o ordine?... Și despre corpurile noastre nu putem spune același lucru?... Dar sufletul? Este el bun datorită dezordinii sau datorită unei ordini și armonii anumite?... Care este numele stării de ordine și armonie a trupului?... Dar a stării de ordine și armonie a sufletului?... (Dacă) stării de ordine a trupului i se potrivește denumirea de trup sănătos.. ordinei și armoniei sufletului i se potrivesc numele de „legiuit" și „lege", drept care oamenii sunt buni cetățeni și înțelepți... La ce folosește să dai unui trup bolnav și nenorocit multă hrană aleasă și toate celelalte, care nu mai pot să-i priască, ba dimpotrivă, după cum este și firesc, îi fac rău? Nu cred că este plăcut unui om să trăiască cu trupul nenorocit, pentru el trebuie că și traiul este o nenorocire... Oare pe omul sănătos, medicii nu-l lasă să-și stăpânească toate dorințele, de pildă când îi este foame să mănânce cât vrea, să bea când îi este sete... în timp ce omului bolnav nu-i este îngăduit nicidecum să-și îmdeplinească pofta? Cu sufletul nu se întâmplă la fel? Cât timp este rău, din pricina ignoranței, neînfrânării, nedreptății și nelegiuirii lui, trebuie să i se interzică dorințele și să nu i se permită decât să devină mai bun... Nu este asta spre binele sufletului? Dar a-i interzice ceea ce-și dorește, nu înseamnă a-l înfrâna?" (Gorgias, 504–506). **De aici și concluzia că așa cum medicina vindecă trupul tot așa și filosofia vindecă sufletul**.

Cel mai însemnat dintre dialogurile platonice care introduce în centrul discuției ideea de sofrosyne, este Charmides[40].

În decursul timpului sofrosyne a avut mai multe înțelesuri. La început a avut sens educativ, de bun simț, bună cuviință, sau reținerea pe care tânărul trebuie să o aibe față de cei vârstnici. Cu timpul în diferitele schimbări istorice, politice, religioase sau filosofice, sofrosyne primește și alte înțelesuri. Față de zei: sfială și chiar teamă; chibzuință în relațiile interumane, normă de conviețuire în societate alături de „δίκε" sau un sens peiorativ de lașitate, în timpul declinului polisului, sau a influienței sofiste. Destrămarea socială din timpul lui Platon, îl determină să ridice înțelesul virtuții la cotele valorice menite să redea ordinea spirituală și culturală. În acest sens, Platon face din sofrosyne știința științelor, știința cunoașterii și a înțelepciunii însăși. Expunerea este făcută însă gradat și cu



Școala din Atena de Rafael (Vatican).

chibzuiala cea bună a unei dezbateri filosofice în care Socrate este personajul principal alături de Charmides. Aceasta aparține cercului de tineri cultivați care în timpul liber se ocupă cu „filosofia și poezia. Socrate este în măsură să-i descopere idealul înțelepciunii la care trebuie să aspire sufletul său. Charmides este descris ca având un chip trupesc foarte frumos, dar se plângea „că-l doare capul când se trezea dimineața". Socrate caută să-i arate că nu „poți să-ți vindeci capul singur, fără să iei seama trupului întreg... după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ținem seama de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoșit fără ca mai întâi sufletul să fie sănătos. Aceasta e și pricina pentru care medicii greci nu izbutesc să vindece cele mai multe boli: ei nu se ridică până la întregul de care ar trebui să se îngrijească, iar dacă acestuia nu-i merge bine, nici partea nu se poate însănătoși. Și toate de aici pornesc, de la suflet: atât cele rele cât și cele bune ale trupului ori ale făpturii noastre depline... Prin urmare, mai ales sufletul se cade îngrijit, dacă vrem să ducem la o bună stare atât capul cât și restul trupului. Iar sufletul se îngrijește cu anumite descântece și descântecele acestea nu sunt altceva decât rostiri frumoase. Din asemenea rostiri se iscă în suflet sofrosyne; iar odată cu aceasta iese la iveală și stăruie în noi, îi e lesne să deschidă calea sănătății și către cap și către întregul trup... Și tocmai aceasta este greșala pe care o fac astăzi oamenii, că încearcă să fie medici numai ai unei părți, fără cealaltă" (156 b, c, e). Aici e vorba de concepția potrivit căreia sufletul reprezintă un ansamblu care depășește corporalitatea și care trebuie el însuși vindecat pentru a aduce trupului ordinea. Vindecarea sufletului se face prin filosofie, iar vindecarea trupului o fac medicii. Acestea nu trebuie depășite. Greșala oamenilor este aceea că ei desfac unitatea suflet-trup.

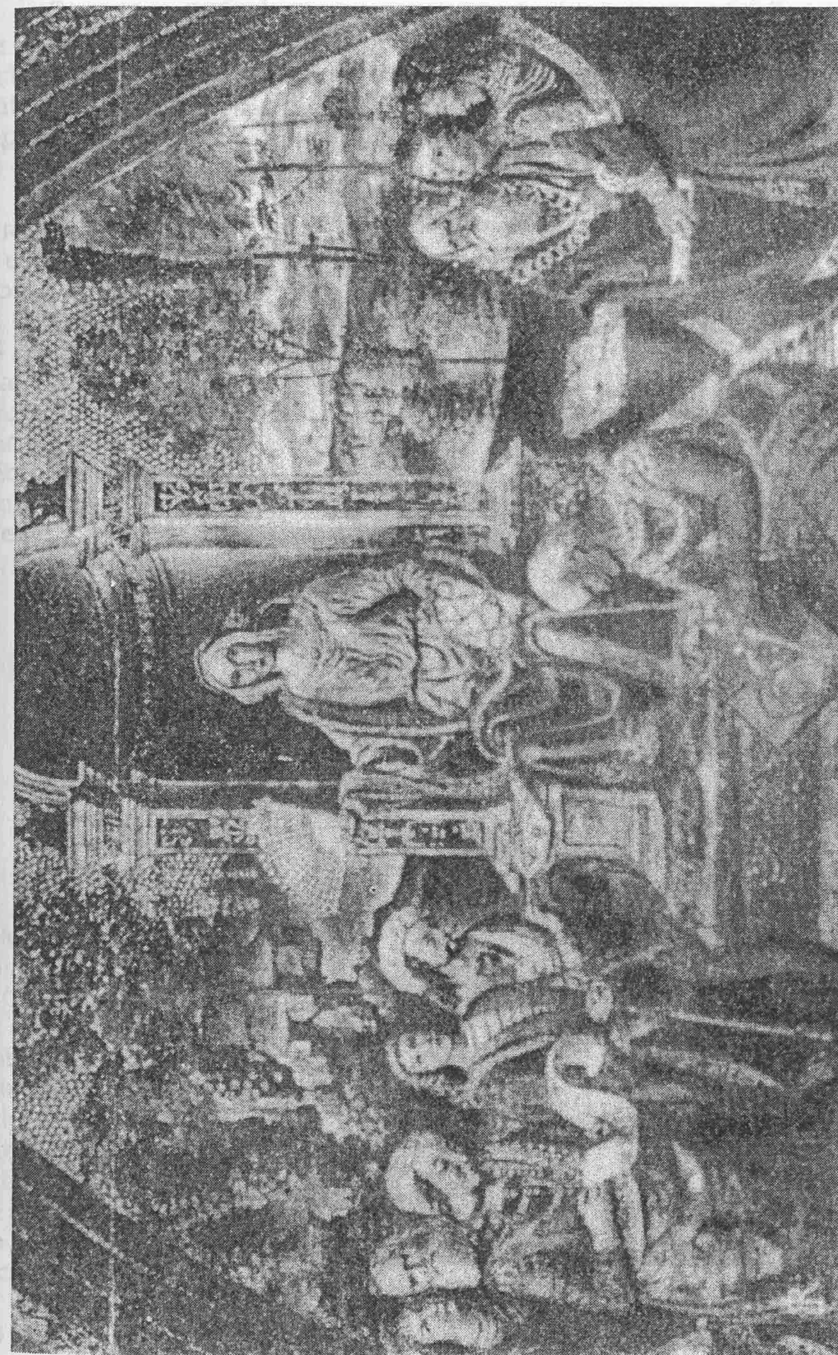
Mai departe, se trece la analiza formelor prin care se manifestă sofrosyne „căci de vreme ce se află în ființa ta sofrosyne, ea îți dă ca fiind prezentă un anumit simțământ, din care să ți se închege gândul cu privire la ce este... căci sofrosyne nu este altceva decât îndeplinirea a toate cu măsură și liniște, fie că mergi pe drum, fie că stai de vorbă, sau că interpretezi orice altceva. Într-un cuvânt... e un anume fel liniștit de a îndeplini orice" (159 b). Această „ἡσυχή" este prima formă a sophrosynei în acest dialog, exprimând un sens moral-educativ. Întrebat care ar fi altă formă a sofrosinei, Charmides „adâncindu-se stăruitor în sinea sa" răspunde că „sophrosynei îl face pe om să se sfiască și să fie sfios (αἰδῶς), și atunci, într-un fel, ar fi deopotrivă cu smerenia (160 e). I se reproșează însă că Homer avea dreptate când spunea că „smerenia nu e bună când stăruie la omul nevoiaș..." (161 a). „Iar sophrosyne e bună de vreme ce-i face buni pe cei ce se pătrund de ea, iar nu răi... Prin urmare, sophrosyne nu poate fi tot una cu smerenia, întrucât se întâmplă ca ea să fie bună, pe când smerenia nu e mai degrabă bună decât rea" (161 b). Această, a doua definiție a sophrosynei, cu implicații moral pedagogice, cade.

Cea de a treia formă a sophrosynei o definește ca **„a săvârși ce-i al tău"**.

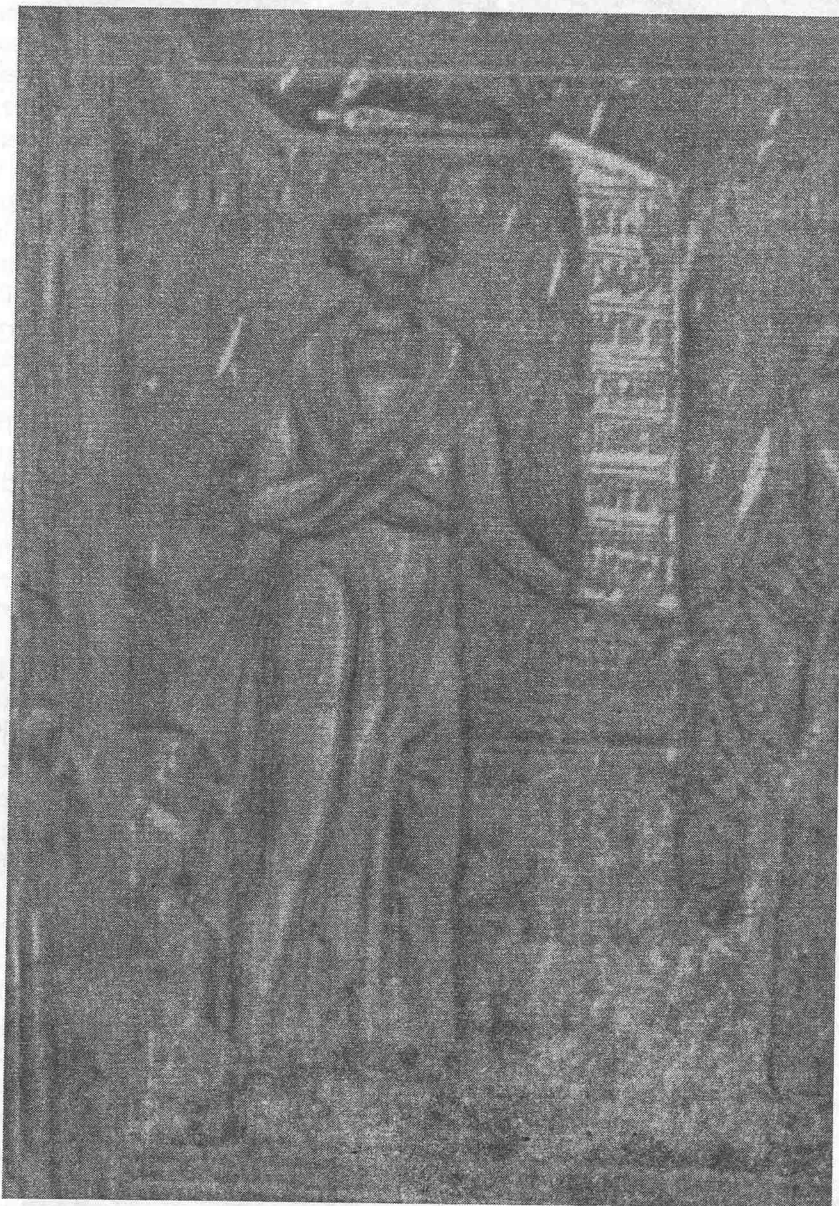
Această expresie prin care sophrosyne exprimă înțelepciunea trebuie înțeleasă ca o restrângere a sufletului în ce-i al său,[41] adică adunarea, **concentrarea nousului în el însuși, pentru a deveni prin askesis și katharsis detașat de trupul, care-i este închisoare (sema) și mormânt.** Și aceasta pentru că ceea ce reprezintă valoarea veșnică a naturii umane este sufletul. De aici și „strădania sufletului de a se detașa cât mai mult de trup, de a se obișnui să se concentreze în sine, strângându-se în el însuși din toate ungherele trupului, de-a trăi atâta cât stă în puterea lui și în viața de-acum și în cea care urmează, singur în sine însuși, desprins de trup ca de niște lanțuri... Iar eliminarea de care vorbim, cine sunt oare singurii care o urmăresc neîncetat, din răsputeri, dacă nu cei cu adevărat filosofi, când tocmai asta, eliberarea și desprinderea sufletului de trup este de fapt preocuparea lor?" (Phaidon 67 d). Iar această atitudine se explică prin faptul că „atâta vreme cât avem un trup și cât sufletul nostru se află plămădit laolaltă cu asemenea năpastă, năzuința noastră, adică dobândirea adevărului nu va fi îndestulată vreodată. Într-adevăr, în nesfârșite chinuri se muncește trupul datorită obligației de a-l hrăni, iar dacă se adaugă și vreo boală, iată-ne împiedicați de vânătoarea noastră de realitate. Trupul ne pângărește cu iubiri și pofte, cu spaime, cu tot felul de năluciri, cu fleacuri fără număr, astfel încât de răul lui, cum vine vorba, nu mai ajungem niciodată să „gândim" cu adevărat. Cine altul decât trupul cu dorințele lui ne aduce războaie, răzmeliți, lupte? Căci nu este război care să nu se nască din dorința de a dobândi averi, iar la dobândirea de averi numai și numai trupul ne dă ghies, robi îngrijirii sale, cum suntem..." (Faidon 66c).

În sfârșit, Socrate spune în acest dialog platonic, Charmides, că sophrosyne înseamnă „**a se cunoaște pe sine**" (164 e) „γνῶθι σεαυτόν și „fii înțelept" sunt unul și același lucru, întocmai cum o arată inscripția (de pe frontispiciul tempului din Delfi) și cum o spun și eu" (165 a)... căci dacă sophrosyne înseamnă a cunoaște ceva, atunci e limpede că e vorba de un fel de știință a unui lucru anumit (165c). „Numai înțeleptul se va cunoaște pe sine și va fi în stare să cerceteze ce știe și ce nu; și tot lui îi va sta în putință să-i iscodească și pe ceilalți, ce știe fiecare și ce crede că știe, iar apoi ce crede fiecare că știe, fără să știe. Și singur el între toți, înțeleptul poate să o facă. Iată ce înseamnă a fi înțelept, și sophrosyne, și a se cunoaște pe sine, să știi ce știi și ce nu știi" (167 a). Aceasta e forma cea mai înaltă a sophrosynei. Ea reprezintă un concept filosofic superior celorlalte anterioare, atât în acest dialog, cât și în literatura anterioară.

După cum vedem, Charmides ne prezintă pe sophrosyne într-o formă valorică gradată., începând cu sănătatea sufletului, continuând cu ideea de măsură și liniște (hesekia), apoi cu „aidos" (sfială, smerenie), continuând cu „a săvârși ce-i al tău", și culminând cu conceptul filosofic al înțelepciunii însăși, ca și cunoașterea de sine, ca știință a științelor.



Geometria de Pinturicchio (Vatican).



Platon-pictură exterioară de la mănăstirea Moldovița.

Din cele până aici tratate vedem că virtutea cumpătării sub numele de sophrosyne exprimă în gândirea lui Platon, stăpânirea de sine, sănătatea sufletului, măsura, ordinea, harmonia, liniștea, virtutea principală în stat alături de dreptate, și ca un corolar a toate acestea: cunoașterea de sine, capacitatea de a cunoaște Binele absolut, Ideea supremă, Divinitatea însăși, cu care obținând asemănarea, dobândești mântuirea sufletului.

Pentru această învățătură foarte apropiată celei creștine, divinul Platon a rămas un subiect de inspirație pentru Dascălii Bisericii, iar chipul lui, ca a unui profet rămâne imortalizat cu coroană împărătească (alături de alți filosofi) pe pereții exteriori ai mănăstirilor Moldovița și Sucevița.

După cum s-a remarcat, „elementele platonice au fost-este drept-așa fel asimilate, încât ele s-au topit complet în organismul creștin; dar nu e mai puțin adevărat că paginile unui Grigorie al Nissei, unui Grigorie din Nazianz, unui Vasile cel Mare, unui Ioan Damaschin respiră până departe parfumul lui Platon. La umbra crucii sute de milioane de creștini trăiesc până astăzi și vor trăi încă multă vreme din darurile spiritului nemuritorului filosof"[42], a celui ce a fost și va rămâne „cu adevărat un semizeu al gândirii grecești și umane"[43]

8. ARISTOTEL (384–322 î. Hs.)

Cel care a pus bazele eticii filosofice științifice și sistematice, lăsându-ne mai multe cărți de referință, a fost Aristotel.

S-a născut la Stagira (în Macedonia) în 384. Tatăl său, Nicomachos era medicul personal și prietenul regelui Amyntas, al Macedoniei. La 17 ani vine la Atena și intră în Academia lui Platon unde rămâne 20 de ani. Aici s-a distins cu calități excepționale, fiind o „enciclopedie vie". Se spune că „era peltic, pulpele slabe, ochii mici și avea deosebită grijă de îmbrăcăminte, inele și felul de a-și tăia părul" (D.L. V, 1). Întreprinde mai multe călătorii, câștigându-și ascultători, discipoli și o faimă deosebită, încât Filip al II-lea, regele Macedoniei, îi încredințează educația fiului său, Alexandru, în vârstă de 14 ani. Părăsește Macedonia în 335, când Alexandeu cel Mare își începe expedițiile militare de cucerire a Asiei, și se stabilește la Atena. A fost căsătorit de două ori, cu a doua soție având un fiu pe nume Nicomah, căruia îi va dedica mai târziu monumentala sa lucrare de etică.

La Atena pune bazele școlii sale numită Lykeion, unde a predat 13 ani, promovând un învățământ peripatetic (περιπατεῖν = a se plimba)

(predând filosofia prin plimbare). Este nevoit să părăsească Atena, fiind acuzat ca şi Anaximene, Protagoras şi Socrate, de „asebeia" (impietate). Moare la vârsta de 62 de ani, în anul 322, în urma unei boli de stomac, care îl chinuia de mult mai timp[44].

Opera sa este imensă. A studiat, a scris şi deschis orizonturi noi ştiinţei, biologiei, fizicii, psihologiei, logicii, metafizicii, retoricii, şi nu în ultimul rând, eticii.

Numai în domeniul moralei a scris trei tratate: Etica Nicomahică, Etica Eudemică şi Marea Etică (Magna Moralia). Cea mai însemnată este: „'Ηθικά Νικομάχεια în zece cărţi (vom prescurta: „E. N.")[45].

Privind Binele, ca referire a acţiunilor umane, trebuie însă dintru început să precizăm că Platon privea Binele în sine, transcedent şi abstract, pe când Aristotel îi dă un sens practic, operabil, scopul acţiunilor morale ale omului. „De la morala Binelui în sine la morala scopului operabil (πρακτόν) există întreaga distanţă ce separă platonismul de aristotelism[47]. De aici şi diferenţa de înţeles a lui „φρόνησις". La Platon reprezenta ştiinţa supremă, capacitatea sufletului de a se ridica la cunoaşterea lumii ideilor, pe când la Aristotel primeşte un caracter moral-practic. „Aristotel socotea că în etică, singurul scop este exercitarea virtuţii într-o viaţă desăvârşită şi spunea că fericirea este o reuniune din trei feluri de bunuri: bunuri sufleteşti, pe care le consideră ca primele în rang. În rândul al doilea vin bunurile corporale, ca sănătatea şi vigoarea, frumuseţea şi celelalte; şi-n al treilea rând bunurile exterioare, ca bogăţia, naşterea bună, faima şi cele asemănătoare. Socotea că numai virtutea nu-i de-ajuns ca să producă fericirea, ci că sunt necesare pe deasupra şi bunurile corporale şi exterioare, căci înţeleptul ar fi nenorocit dacă ar trăi în dureri, sărăcie şi alte asemenea împrejurări. Viciul însă e suficient ca să producă nefericirea, oricât de multe bunuri exterioare şi corporale i s-ar adăuga" (D.L. V, 30). „Dintre cele trei feluri de vieţi: cea contemplativă, cea practică şi cea închinată plăcerilor, el dădea precădere celei contemplative" (D.L. V, 31).

Aristotel susţine două feluri de virtuţi: etice (ἠθικαί) şi dianoetice, sau intelectuale (διανοητικαὶ). Virtuţiile dianoetice sunt: σοφία, ἐπιστήμη, φρόνησις şi τέχνη; iar cele etice constau în „μεσότης" (E.N. I, 1103, 5). Virtuţile dianoetice se referă exclusiv la partea raţională a sufletului; pe când cele etice, atât la partea raţională, cât şi la cea iraţională. De aici vedem că virtutea cumpătării, face parte din virtuţile etice, integrându-se în elementul de moderaţie, „medietate" sau „linie (cale de mijloc", căci referindu-ne la caracter (ἦθος) nu spunem că cineva este înţelept, sau inteligent, ci blând sau cumpătat" (E. N. I., 1103, 10).

Dar, ce trebuie să înţelegem prin virtuţile etice, prin mesotes şi prin cumpătare (sophrosine) ne explică magistral autorul însuşi, începând cu cea de a doua carte a „Ethicii Nicomahice"[47].

„Virtuţile nu apar în noi nici în mod natural, nici contra naturii, ci ne-am născut cu aptitudinea de a le primi, pentru a le perfecţiona prin



Platon şi Aristotel – de Donatello (Firenze).

deprindere" (E. N. 1103 a. 25). De aici vedem că dacă Socrate spunea că virtutea este cunoaştere, sau ştiinţă, Aristotel o caracterizează ca o deprindere, introducând şi actul de voinţă. De aceea el spune în continuare că „virtuţile le dobândim după ce mai întâi am depus o activitate, aşa cum se întâmplă şi în cazul artelor, căci lucrurile pe care trebuie să le facem învăţând sunt cele pe care le învăţăm, făcându-le: de exemplu, construind case devii arhitect şi cântând la chitară devii chitarist. La fel, practicând dreptatea devii drept; practicând cumpătarea, cumpătat; practicând curajul, curajos" (E.N. II, 1103 b). „Ca un semn distinctiv al deprinderilor trebuie luate în considerare plăcerea şi durerea ce însoţesc actele. Astfel, cel ce se abţine de la plăcerile senzoriale şi găseşte în asta bucurie, este cumpătat, pe când cel ce, abţinându-se, suferă, este nestăpânit, iar cel ce înfruntă cu bucurie, sau cel puţin fără suferinţă, pericolele, este curajos, pe când cel ce suferă înfruntându-le este laş. Căci virtutea etică este legată de plăceri şi de dureri; într-adevăr comitem răul de dragul plăcerii, în schimb, de frica durerii, nu săvârşim binele" (E.N. II, 1104, 5).

În ce priveşte natura virtuţii, Aristotel analizează trei fenomene sufleteşti: afectele, facultăţile şi dispoziţiile habituale, şi se explică: „Numesc afecte (πάθη): dorinţa, mânia, teama, îndrăzneala, invidia, bucuria, prietenia, ura, regretul, emulaţia, mila şi, în general, toate cele cărora le urmează plăcerea sau durerea. Numesc facultăţi ceea ce ne dă posibilitatea să resimţim toate acestea, de pildă ceea ce ne face apţi să resimţim mânia, sau durerea, sau mila. Dispoziţii habituale numesc ceea ce ne determină să ne comportăm bine sau rău în ce priveşte afectele. De pildă, în legătură cu faptul de a ne mânia, dacă reacţionăm cu violenţă sau cu slăbiciune procedăm rău, dar dacă păstrăm măsura, procedăm bine... Fără îndoială, nici virtuţile, nici viciile nu sunt afecte (fiindcă)... ne mâniem sau ne temem în mod spontan, pe când virtuţile presupun anumite intenţii deliberate... Virtuţile nu sunt nici facultăţi... (δυνάμεις) fiindcă facultăţile le avem de la natură, dar nu devenim buni sau răi în mod natural... Atunci rămâne ca ele să fie dispoziţii habituale... Dar nu este suficient să spunem că ea este un habitus (ἕξις = acţiune), ci ce fel de habitus este. Trebuie să spunem că orice virtute, în calitatea sa de virtute, perfecţionează şi pe cel ce o posedă şi opera acestuia. De pildă, virtutea ochiului face ca ochiul şi funcţia lui, să fie desăvârşite; căci virtutea ochiului este cea datorită căreia vedem bine..." (E.N. II, 1105 b, 4–110 c-a. 20).

Se pune acum problema naturii specifice a virtuţii. Şi Aristotel spune: „În tot ce este continuu şi divizibil, pot fi sesizate plusul, minusul şi egalul. Egalul reprezintă un fel de mijloc (μεσότης) între exces (ὑπερβολή) şi insuficienţă (ἔλλειψις). Numesc mijloc al unui lucru ceea ce se află la o distanţă egală faţă de fiecare dintre cele două extreme, fiind unul şi acelaşi pentru oricine; iar mijloc în raport cu noi numesc ceea ce nu comportă nici exces, nici insuficienţă şi aceasta nu este nici unic, nici acelaşi pentru

toţi... Astfel, orice cunoscător evită atât excesul, cât şi insuficienţa, căutând şi alegând măsura justă, dar această măsură justă nu în raport cu lucrul în sine, ci în raport cu noi" (E.N. II, 1106 a. 30–35–1106 b. 5).

Pentru a înţelege mai bine calea de mijloc între extreme, să urmărim câteva exemple: De pildă, „curajul este linia de mijloc între laşitate şi îndrăzneala oarbă... în privinţa plăcerilor, linia de mijloc este cumpătarea, exces este desfrâul... Privitor la oferirea şi primirea de bunuri materiale, linia de mijloc este generozitatea, exces şi insuficienţă sunt risipa şi avariţia... În ce priveşte agreabilul, omul moderat este cel vesel, iar starea de spirit este veselia, excesul îl vom numi bufonerie şi pe cel ce-l comite bufon, iar pe cel căruia-i lipseşte cu totul veselia îl vom numi necioplit, şi caracteristica sa, grosolănie... Indignarea, la rândul ei, este linia de mijloc între invidie şi răutate..." (E.N. II, 1107 b – 1108 a, 25–1108 b).

Şi acum se poate reda definiţia virtuţii etice, ca mesotes, astfel: „ἐστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισομένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἄν ὁ φρόνιμος ὁρίσειν (E.N. II, 1107 a)[48].

De aici vedem aspectele esenţiale ale mesotes-ului va virtute etică.

În primul rând este: ἕξις πφοαιρετική, adică un habitus dobândit prin voinţă, ceea ce înseamnă o deprindere. „προαίρεσις" determină o alegere deliberată, o preferinţă, o opţiune, o decizie. Adică o sinteză de raţiune şi dorinţă, ceea ce înseamnă „o dorinţă penetrată de raţiune", sau o „raţiune animată de dorinţă", fapt care se traduce cu „alegerea celor mai bune mijloace pentru a ajunge la scopul propus"[49].

În al doilea rând, virtutea constă ca esenţă „ἐν μεσότητι", adică într-o dreaptă, echilibrată, orânduită măsură. Aceasta devine modul care oferă posibilitatea de determinare a virtuţii în general, sau a cumpătării în special, după cum precizează autorul însuşi, arătând că „exerciţiile fizice excesive, ca şi cele insuficiente, distrug vigoarea, la fel cum abuzul sau insuficienţa de băutură şi hrană periclitează sănătatea, pe când **bine proporţionate**, crează, dezvoltă şi conservă. Tot astfel se întâmplă şi în ce priveşte cumpătarea şi celelalte virtuţi... Cel ce profită de orice plăcere, neabţinându-se de la nici una, devine neînfrânat, iar cel ce le evită pe toate ca un sălbatic, devine insensibil. Aşadar, cumpătarea este distrusă atât de exces, cât şi de insuficienţă, pe când mesotesul o salvează (E.N. II, 2, 1104 a).

În al treilea rând virtutea este determinată, orânduită, impusă (poruncită) de raţiune „ὡρισομένῃ λόγῳ". Această precizare este de foarte mare importanţă, fiindcă atitudinea de mijloc potrivită pentru fiecare în parte (πρὸς ἡμᾶς), nu stă la bunul plac al fiecăruia, adică nu este o dorinţă spontană şi hazardată, ci este rânduită de raţiune, de judecată. Aristotel consideră „logos-ul" ca ceva esenţial omului, ceea ce îl deosebeşte de animale. După el oamenii sunt vieţuitoare „logon ehon". Logosul e partea raţională, îndrumătoare a sufletului omenesc, care conduce părţile iraţionale, patimile şi pornirile oarbe, cărora le dă măsura şi armonia[51].

În fine, în al patrulea rând, mesotesul este determinat de cel ce dispune de înțelepciune (ὁ φρόνιμος), de pricepere, de judecată, de chibzuință și cumințenie orientată practic spre un scop superior atât în ce-l privește pe el ca persoană, cât și a mediului din care face parte. Este foarte importantă precizarea că virtutea este orânduită (ὁρίσειν) de cel cu înțelepciune (ὁ φρόνιμος) practică, fiindcă cel neînțelept nu reușește să-și rânduiască (cumpănească) bine lucrurile, și cade în una din cele două extreme. Cel cu înțelepciune practică este oarecum deosebit de cel (ὁ σόφος) care dispune de o înțelepciune a gândirii pure, vizând exclusiv elementul rațional. El operează cu νοῦς, care descoperă în el viața divină și îl orientează spre contemplare, identică cu cea mai înaltă formă a fericirii. Deci, înțelepciunea practică operează cu „logosul", care impune rațiunea peste părțile iraționale ale sufletului și determină virtutea etică (mesotes); pe când înțelepciunea speculativă, filosofică (σοφία) eliberată de orice legătură cu corpul și ancorată în cunoașterea contemplativă, a cărei esență este gândirea gândirii (νοήσεως νοήσις) devine virtutea dianoetică supremă. Această „ὁ θεορετικός βίος", (viața contemplativă) reprezintă elementul divin al ființei umane. Am făcut această precizare pentru a înțelege mai bine sensul și locul sophrosynei în gândirea lui Aristotel. Astfel, dacă la Platon, în „Charmides" acest concept se ridică până la înțelepciunea speculativ-filosofică a „cunoașterii de sine", la Aristotel rămâne închisă în mesotes ca virtute etică a înțelepciunii practice.

În legătură cu mesotes-ul aristotelic trebuie să precizăm faptul că el nu se află într-o formă statică, ca un mijloc între două extreme, ci într-o formă activă și dinamică. Într-o reprezentare grafică, el nu se află, așadar, în mijlocul unei linii dintre două extreme, ci pe culmea care le unește, fiindcă în raport cu binele suprem și cu perfecțiunea, reprezintă punctul de cel mai înalt" (E.N. II, 1107 a, 5). Altfel spus, mesotesul nu înseamnă o „complacere" într-o „aurea mediocritas", ci într-o continuă ascensiune spre mai bine[51]. Nicolae Hartmann arată că la Aristotel se disting două aspecte ale virtuții. Primul, ca mijloc (μεσότης) între două extreme. Al doilea ca înălțime nelimitată spre bine, fără abatere la stânga sau la dreapta[52]. De aici vedem că virtutea însăși nu este o deprindere mecanică, o rutină lipsită de orice element creator, ci un act de voință impulsionat spre devenire și perfecțiune.

În esență, Aristotel adoptă virtuțile cardinale formulate de Platon. Cea mai însemnată dintre ele este dreptatea. „Ea este o virtute perfectă, nu în sens absolut, ci în raport cu altceva. Și de aceea ea este privită în general ca o suverană a virtuților, mai strălucitoare decât luceafărul de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi. De aici proverbul „Dreptatea concentrează în ea întreaga virtute"... Ea este perfectă pentru că cel ce o posedă poate face uz de virtutea sa și în favoarea altora, nu numai pentru sine. Căci mulți pot practica virtutea în chestiuni personale, dar sunt incapabili să o facă în cele privitoare la alții... Așadar, dacă omul cel mai



Platon și Aristotel din „Șirul filosofilor" de la mănăstirea Sucevița.

rău este cel ce face uz de răutate atât împotriva lui însuși, cât și împotriva prietenilor, omul cel bun este cel ce practică virtutea nu numai pentru sine, ci și pentru alții, căci lucrul dificil acesta este. Astfel înțeleasă, dreptatea nu reprezintă o parte a virtuții, ci virtutea în întregime (αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς, ἀλλὰ ὅλη ἀρετή ἐστὶν). Din cele de mai sus reiese clar diferența dintre virtute și dreptatea astfel concepută: dreptatea este identică cu virtutea, dar esența lor nu este aceeași, ci, în măsura în care se raportează al alții, ea este dreptate, iar în măsura în care este o dispoziție habituală propriu-zisă, este virtute" (E.N. V, 1129 b. 25–1130 a 5–10).

Spre deosebire de dreptate, care reprezintă aspectul altruist al virtuții, bărbăția și cumpătarea se referă ca virtuți la partea irațională a sufletului. Curajul vizează sediul impulsivității (θυμοειδές), iar cumpătarea, sediul dorințelor, al poftelor (ἐπιθυμητικόν). Astfel curajul reprezintă mesotesul între teamă (lașitate) și temeritate oarbă, (obrăsnicie nesăbuită) „Cumpătarea reprezintă măsura justă în ceea ce privește plăcerile" (E.N. III, 1117 b 25). „Pentru acesta este necesar – spune Aristotel – mai întâi să stabilim distincția dintre plăcerile sufletești și cele ale corpului. Să luăm ca exemplu dorința de onoruri sau dorința de studiu... Cei ce se bucură de asemenea plăceri nu sunt numiți nici cumpătați, nici necumpătați... Cumpătarea deci trebuie raportată la plăcerile senzoriale, dar nici aici la toate, căci cei ce resimt plăcere datorită senzațiilor vizuale, de exemplu în fața culorilor, formelor sau imaginilor, nu sunt numiți nici cumpătați, nici necumpătați. Și totuși s-ar părea că există și în aceste plăceri, o măsură justă, precum și un exces și o insuficiență..." (E.N. III, 1118 a. 5). Privind dorințele, „unele par să fie comune tuturor oamenilor, altele particulare și adăugate naturii. De exemplu, pofta de mâncare este naturală, căci orice om când simte nevoia, dorește mâncare. Dar dorințele oamenilor sunt diferite, nu toți doresc același lucru... Necumpătații întrec în toate măsura, fie găsind plăcere unde nu le trebuie, fie mai mult decât trebuie, fie în mod vulgar, fie într-un fel nepotrivit. Lor le plac uneori lucruri ce nu s-ar cuveni să le placă (fiind detestabile), iar dacă le place ce se cuvine, le place mai mult decât trebuie și se bucură de acestea în mod vulgar" (E.N. III, 1118 b. 25). „Cumpătatul însă păstrează măsura în legătură cu toate acestea. El nu găsește plăcere în ceea ce place mai mult necumpătatului, ci mai degrabă asemenea lucruri îi provoacă dezgust, și în general nu se bucură de ceea ce nu se cuvine. De altfel, nici una din plăceri nu-l delectează excesiv, nici nu suferă de lipsa lor, nici nu le dorește decât cu măsură, nici mai mult decât trebuie, nici când nu trebuie. Plăcute fiindu-i cele care-i sunt utile pentru sănătate, sau pentru buna stare a corpului, el va tinde spre acestea cu măsură și cuviință, iar dintre celelalte plăceri le va alege pe cele care nu-i periclitează sănătatea și buna stare corporală sau nu se opune frumosului moral, și nu-i depășesc mijloacele materiale. Cel ce preferă să facă invers iubește plăcerile mai

mult decât valorează ele, pe când omul cumpătat, dimpotrivă, se comportă conducându-se după regula rațională" (E.N. III, 1119 a, 15).

Iată, în încheiere, profilul moral al omului cumpătat, așa cum a dorit Aristotel să-l imortalizeze: „Omul superior este o personalitate, care trăind în mijlocul vieții, nu este nici timid, nici temerar, care este măsurat în plăceri; care nu este nici încăpățânat, nici slab; care este cu inima deschisă prietenește către lumea ce-l înconjoară, fără să fie mândru, este cu demnitate; care prețuiește valoarea bogăției, dar care nu-și leagă sufletul de ea, nici nu o risipește ca un ușuratec; care se supune de bunăvoie legilor, dar care în anumite cazuri concrete, când ele nu sunt în acord cu conștiința sa, le completează cu toată cuviința; care nu disprețuiește buna părere a lumii despre sine, dar nici nu o supraevaluează; care nu jubilează în fericire și în furtunile vieții nu dă înapoi"[53].

Întrucât Aristotel a reușit să sistematizeze toate rezultatele științei din vremea sa, el rămâne un motiv de inspirație pentru știința modernă (Biologie, Fizică, Logică). Iar pentru teologie a avut o covârșitoare influență, atât pentru epoca patristică, cât și pentru cea medievală, mai ales pentru filosofia și etica tomistă și neotomistă, fundamentate pe aristotelism. În secolul al VIII-lea influențează și pe filosofii și savanții arabi, Avicenna și Averroes.

Socotit ca cel mai complet filosof antic, Rafael i-a imortalizat chipul alături de Platon, și tot în aceeași asociație, Biserica Ortodoxă Română, cinstindu-l, îl consideră al său, prin pictura mănăstirii Voroneț.

9. STOICISMUL

Stoicismul este un curent filosofic, cu un pronunțat caracter etic, întemeiat de Zenon (336–264), stabilit la Atena în jurul anului 300. „Era originar din Cition, ce se află în insula Cipru, un oraș grecesc care avea coloniști fenicieni" (D.L. VII, 1). Își începe activitatea filosofică într-o galerie susținută de coloane, pictată de cel mai renumit artist în domeniu, Polynot, numită ποικίλη στοὰ, de unde și numele de „stoici". Se afla la un loc retras și liniștit, ferit de afluența mulțimii curioase. Discipolii se numeau la început „zenonieni", iar apoi „stoicieni" (D.L. VII, 5). „Poporul atenian îl cinstea foarte mult pe Zenon, așa cum dovedește faptul că i-a încredințat cheile porților din zidurile cetății și că l-a onorat cu o statuie din bronz" (D.L. VII, c). Și aceasta pentru că era înțelept, cultivând virtutea și mai ales cumpătarea, după cum sună decretul dat de atenieni cu privire la el: „Întrucât Zenon din Cition fiul lui Mnaseias, s-a dedicat mulți ani filosofiei,

în cetate, și a trăit ca un om vrednic în toate privințele, îndemnând la virtute și cumpătare pe tinerii care veneau la el ca să-i învețe, îndreptându-i spre ce era mai bine și dând tuturor, prin propria lui purtare, un model de urmat, în deplină armonie cu învățătura pe care o propovăduia, poporul a găsit cu cale să-i aducă laudă lui Zenon din Cition, fiul lui Mnaseias, și să-l încununeze cu o cunună de aur, în conformitate cu legea, pentru vrednicia și cumpătarea lui, și să-i ridice un monument funerar pe cheltuiala publică" (D.L. VII, 10).

Din mărturia doxografilor reiese că ducea într-adevăr o viață cumpătată. „...avea gâtul plecat într-o parte, era uscat, foarte înalt și brunet... avea pulpele groase, dar era firav și slăbuț... refuza cele mai multe invitații la masă. Se povestește că îi plăcea să mănânce smochine verzi și să stea la soare... Mânca pâine cu miere și bea vin puțin, cu buchet fin... Se spune că era foarte maleabil, încât de mai multe ori regele Antigonos a chefuit cu el și că odată l-a luat cu alți petrecăreți la chitaristul Aristocles; Zenon însă s-a retras peste puțin. Se mai spune că evita contactul cu lume multă, încât se așeza la capătul unei bănci, spre a fi scutit, cel puțin dintr-o parte, de asemenea neplăcere; și nici nu se plimba cu mai mult de două sau trei persoane... Avea o fire posacă și acră, și o față crispată. Era foarte frugal. Dacă dojenea pe cineva, o făcea scurt, fără vorbe multe, ținându-se la distanță... Era de părere că în discuții trebuie vorbit apăsat cu voce tare ca actorii, dar să nu deschidem gura prea mare, cum fac oamenii care vorbesc mult, dar fără șir... Arăta cea mai mare oțelire și frugalitate; hrana pe care o folosea nu era pregătită pe foc, iar haina pe care o purta era subțire... Numea frumusețe floarea cumpătării, sau cumpătarea floarea frumuseții... El devenise aproape proverbial, ca un termen de comparație, spunându-se, de pildă: „mai îndurător ca Zenon filosoful", sau: „mai cumpătat decât Zenon". Epitaful compus pentru el, face să rămână pentru eternitate lauda vieții lui cumpătate: „Drumul spre aștri a aflat, cumpătat doar trăind" (D.L. VII, 1, 13, 14, 16, 20, 23, 27, 29).

Urmașul lui la conducerea școlii a fost Cleantes din Assos (322–232), iar succesorul acestuia a fost Hrysip (277–210). Acesta din urmă a fost un excelent logician, polemist și dialectician. Atât Zenon, cât și discipolii și succesorii lui ne-au lăsat importante cărți de etică, care tratează diverse probleme, prin care putem pătrunde în tainele gândirii lor.

Stoicismul a depășit „granițele" Atenei odată cu răspândirea în lume a culturii și civilizației în perioada elenistă, un centru important devenind Roma, iar susținătorii promotori de frunte fiind: Seneca, Epictet și Marc-Aureliu[54].

Înainte de a vedea însă concepția lor etică în general și cea despre virtutea cumpătării, în special, trebuie să dezbatem la început fizica lor.

Inspirându-se din Heraclit, stoicismul promovează panteismul și fatalismul caracteristic. Ei spun că „există două principii (ἀρχή) în univers, unul activ și altul pasiv. Principiul pasiv este o substanță fără calitate, adică

materia, iar cel activ este rațiunea (λόγος) iminentă din această substanță" (D.L. VII, 134). Principiul activ are mai multe aspecte după care primește și denumiri particulare: divinitatea (θεός) rațiunea (λόγος) care reprezintă ordinea și măsura în devenirea naturii; destinul (εἱμαρμένη), suflul cald de natura focului (πνεῦμα, πῦρ), sau focul artist (πῦρ τεχνικὸν) creator. Acesta din urmă, focul artist, este πνεῦμα, λόγος, adică creatorul și conducătorul lumii până la conflagrația universală (ἐκπύρωσις) care va fi tot prin foc. Aceasta are un caracter purificator și periodic, fiind emanație și absorbire a „logosului", la sfârșitul Marelui An[55]. După părerea stoicilor natura este un foc artist ce pășește pe calea creației, ceea ce-i tot una cu un suflu de foc dotat cu artă" (D.L. VII, 156). În πνεῦμα care e πῦρ și λόγος locuiesc și σπερματικοί λόγοι – adică rațiuni seminale, care sunt germenii tuturor lucrurilor care se produc în decursul evoluției lumii. Ele există în univers și în noi constituind partea generatoare. „Toate lucrurile se întâmplă în conformitate cu destinul (εἱμαρμένη) așa cum spune Hrysip în tratatul său „Despre destin..." Destinul e definit ca un lanț neîntrerupt de cauze prin care se produc lucrurile, sau ca rațiune (λόγος) în conformitate cu care se desfășoară lumea" (D.L. VII, 149). În același timp „lumea este guvernată de logos (rațiune cosmică) și de πρόνοια (providență). Rațiunea pătrunde în toate lucrurile printr-o tensiune (τόνος), care le asigură coeziunea de a-și menține ființa și părțile (D.L. VII, 138). De aici vedem că stoicii promovează un pateism materialist, adică o teologie în care Dumnezeu este materia. Zenon ca și Hrysip spun că „substanța divinității este lumea întreagă și cerul" (D.L. VII, 148). Aceasta înseamnă că și omul, făcând parte din lume, trebuie să fie cât mai asemănător, mai apropiat și identic cu natura, lumea. Este un animal dotat cu rațiune, viață și inteligență, se exprimă Hrysip în tratatul său „Despre providență..." Este înzestrat cu suflet, de unde reiese că sufletele noastre sunt frânturi rupte din sufletul lumii" (D.L. VII. 143). Aceasta înseamnă că natura sufletului se întemeiază pe sufletul cald, devenit un suflet foc (πνεῦμα, πῦρ), conținând în el o fărâmitură din focul universal. El posedă asemenea lui, acea tensiune „τόνος" aflătoare în simțuri cu prelingire până în partea conducătoare a rațiunii: τὸ ἡγεμονικόν. Acest „tonos" se află în lucruri și în ființe sub o formă gradată. Astfel, în pietre el este „ἕξις"; în plante: „φὺσις"; în animale: ψυχή, iar pentru om ἡγεμονικόν. Aceasta înseamnă că numai omul are sufletul rațional. Sediul lui este în inimă, spun stoicii, asemenea lui Aristotel „Prin partea conducătoare a sufletului... se nasc reprezentările, pornirile din care se produce vorbirea rațională" (D.L. VII. 159).

De aici vedem că viața în conformitate cu natura este o viață virtuoasă, „fiind scopul către care ne mână natura", spune Zenon în tratatul său „Despre natura omului". Hrysip în prima carte a lucrării sale „Despre scopuri" arată că „a trăi în conformitate cu virtutea este deopotrivă cu a trăi în acord cu experiența nousului naturii, căci natura noastră individuală

este o parte a naturii întregului univers" (D.L. VII, 87). „Prin natura cu care viața noastră trebuie să fie de acord, Hrysip înțelege atât natura universală, cât mai ales natura omului, în timp ce Cleantes spune că numai natura universului trebuie să fie urmată... Virtutea, susțin ei, este o dispoziție armonioasă, un lucru care merită să fie ales pentru el însuși... Mai mult, fericirea constă în virtute, căci virtutea e acea stare a spiritului care tinde să facă armonioasă întreaga viață.

Când o ființă rațională este pervertită, aceasta se datorește amăgirilor externe sau, uneori, influenței celor cu care se asociază; căci impulsurile date de natura ființei umane nu sunt niciodată perverse" (D.L. VII, 89). În legătură cu virtutea ca formă exclusivă a fericirii se ridică și problema bunurilor care ar juca un rol de influență asupra fericirii. Stoicii neagă acest fapt, spunând că toate bunurile exterioare sunt indiferente fericirii omului. Au fost însă și stoici care au „negat că virtutea singură e suficientă (fericirii), ci sănătatea e necesară și anumite mijloace bănești și tăria (puterea) (D.L. VII, 128).

Stoicii împart virtuțile în două: primare și subordonate acestora. Cele primare sunt cele patru virtuți cardinale „lansate" de Platon: înțelepciunea (σοφία) curajul (ἀνδρεία); dreptatea (δικαιοσύνη) și cumpătarea (σωφροσύνη). Cele subordonate sunt: mărinimia, înfrânarea, prezența de spirit, hotărârea bună. Înfrânarea, corespunzătoare sophrosynei este dispoziția de a nu ne lăsa niciodată învinși în ceea ce privește dreapta judecată (λόγος ὀρθός) sau deprinderea de a nu ne lăsa biruiți de plăcere (D.L. VII, 92). Virtuțiile cardinale se armonizează între ele spre a se împlini în virtutea dreptății. Pe lângă aceasta, stoicii susțin că virtuțile se implică una pe alta și că posesorul uneia, le posedă pe toate, întrucât virtuțile au principii comune, cum spune Hrysip în prima carte a lucrării „Despre virtuți". Apollodoros în a sa „Fizica după școala veche" și Hecaton în cartea a treia a tratatului său „Despre virtuți", spun că „dacă un om acționează printr-o alegere inteligentă, uneori cu curaj, alteori pe calea unei juste distribuiri și alte ori cu măsură, el este, totodată, înțelept, curajos, drept și cumpătat. Fiecare dintre virtuți are o anumită parte specifică pe care o cuprinde; de exemplu, curajul se ocupă de lucrurile care trebuiesc suportate, cumințenia cu actele care trebuiesc săvârșite, cu acelea de la care trebuie să ne abținem... La fel fiecărei virtuți aparține sfera ei proprie. Înțelepciunii îi sunt subordonate sfatul bun și înțelegerea; cumpătării, disciplina și ordinea; justiției, echitatea și egalitatea; curajului, neșovăirea și tăria" (D.L. VII, 125–126).

Binele Suprem ca frumos constă în faptul că el „posedă pe deplin proporțiile numerice cerute de natură sau are o armonie desăvârșită. Există patru feluri de frumos, anume: ceea ce este drept, curajos, orânduit și înțelept, căci numai sub aceste forme sunt realizate faptele frumoase" (D.L. VII, 100). De aici observăm că prin virtuțile cardinale se realizează în

sufletul omenesc armonia existentă în natură. Aceasta este frumusețea cosmică din lume, care implică concordanța sufletului cu el însuși. Iar acesta este Binele Suprem (Summum Bonum). Ca o consecință firească a acestui fapt este că „bunurile sufletești cuprind virtuțile prudenței, justiției, curajului, cumpătării și celelalte, pe când opusele lor sunt reale, anume: imprudența, injustiția și celelalte (D.L. VII, 102).

Pentru stoici între virtute și viciu nu există nici un intermediar. La Aristotel era mesotesul. Stoicii sunt foarte categorici, afirmând că cine nu este înțelept, este nebun, deoarece nefiind cuminte, face totul din nerozie, care-i aproape de nebunie" (D.L. VII, 124).

Tot în contextul celorlalte trei virtuți cardinale, apare virtutea cumpătării cu obiectiv specific însă, în a vindeca afectele, sau pasiunile. Dacă virtutea asigură ordinea și armonia sufletului după modelele universale, afectele sau pasiunile (πάθη) sunt boli ale sufletului (νόσοι τῆς ψυχῆς), iar înțeleptul, filosoful era socotit medicul care le vindecă. Cel ce nu ascultă vocea rațiunii este dominat de afecte, având rațiunea subjugată de vicii și este considerat: *„phaulos"* (om de calitate inferioară, rău, vătămător, prost, neglijent); sau *„afron"* (fără minte, nebun, prost, nătărău)[55].

Dar să vedem mai îndeaproape și mai exact care este concepția stoică cu privire la pasiuni sau afecte și prin ce se evidențiază virtuțile cardinale, (inclusiv cumpătarea) în tămăduirea vieții sufletești. Zenon arată că perversiunea minții dă naștere la pasiuni (πάθη) care sunt tot atâtea cauze de tulburare. Această perversiune a minții provine dintr-o considerare eronată a lucrurilor (ἐκ δὲ τῶν ψευδῶν ἐπιγίνεσθαι τὴν διαστροφὴν ἐπὶ τὴν διάνιαν). Pasiunea (πάθος) e definită ca ἡ ἄλογος καί παρὰ, adică o mișcare irațională a sufletului contra firii. În continuare Zenon spune că pasiunea este un impuls irațional care crește în mod exagerat (ὁρμή πλεονάζουσα) (D.L. VII, 110). Aici e vorba de o creștere majoră (exagerată) a impulsului, de care rațiunea (hegemonikon) nu are grijă, sau preocupare, la unii indivizi, să o controleze și să o domine.

Cele patru mari categorii de pasiuni sunt:

1. λύπη (durerea) o strângere nerațională a sufletului. Speciile ei sunt: mila, invidia, gelozia, rivalitatea, tulburarea, supărarea, îndurerarea, supliciu, prăbușirea.

2. φόβος (frica) este o așteptare a răului. Intră următoarele emoții: teroarea, șovăiala, rușinea, groaza, panica, anxietatea.

3. ἐπιθυμία (dorința) este o poftă nerațională, sub care sunt rânduite stările următoare: lipsa, ura, părtinirea, mânia, iubirea, pica, ciuda.

4. ἡδονή (plăcerea) este o exaltare irațională, care rezultă din ceea ce pare a fi demn de alegere. Ea cuprinde: încântarea, bucuria de răul altuia, desfătarea, bucuria violentă.

Aceste forme de pasiuni pot fi corectate de trei stări emoționale bune, fiind întemeiate pe rațiune.

1) χαρὰ (bucuria) opusul plăcerii. Este o exaltare justificată de rațiune.

2) εὐλάβεια (prudența) opusul fricii, este o evitare bazată pe rațiune.

3) βούλησις (voința) este opusul poftei, întrucât este o dorință rațională (D.L. VII, 111–116).

De aici vedem că înțeleptul va acționa totdeauna cu dreaptă rațiune „λόγος ὀρθός și nu-și va da asentimentul sau adeziunea la un lucru fals. Impulsul spre acțiune (ὁρμή) la animale este dat de senzație și de reprezentare (φαντασία). La om se impune adeziunea rațiunii (συγκατάθεσις) în urma unei drepte judecăți. Dacă la Platon și Aristotel sufletul avea și părți iraționale (ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς), care erau ἐπιθυμία și θύμος, la stoici dirijarea se face prin conducerea rațională (ἡγεμικὸν). De aici se vede încă o dată caracterul rațional, intelectualist al moralei stoice.

Apreciind cu hotărâre că pasiunbile sau afectele sunt judecăți false, prin dreapta judecată (λόγος ὀρθός) se ajunge la eliberarea de sub dominația lor. Și această eliberare se numește „ἀπαθεία" (adică „lipsă de pasiuni"), în sens de dobândire a libertății depline, menită să aducă liniștea, pacea, ordinea, echilibrul, armonia sufletului, prin simfonia virtuților. Apatheia este însă o izbândă a înțeleptului. „Numai înțeleptul este liber, pe când oamenii răi sunt sclavi, **deoarece libertatea este puterea de a acționa cum vrea** (αὐτοπραγία) **pe când sclavia înseamnă lipsa acestei puteri**... Nu numai că înțelepții sunt liberi, dar sunt și regi, regalitatea fiind o conducere fără dare de socoteală, pe care nimeni în afară de înțelepți nu o pot avea... deoarece cunoașterea binelui și a răului este un atribut necesar stăpânitorului, și nici un om rău nu posedă această știință. Înțeleptul e infailibil, nefiind supus greșelii. De asemenea sunt inofensivi, pentru că nu vatămă nici pe alții, nici pe ei înșiși. În același timp n-au milă și nici nu iartă pe nimeni, nu trec niciodată cu vederea pedepsele fixate de lege, întrucât indulgența și mila și chiar echitatea sunt semne ale unui spirit slab, care arată bunătate, în loc de severitate; nici nu socotesc că pedepsele sunt prea severe... Înțeleptul nu se miră de nici un lucru care pare extraordinar... nici nu va trăi în singurătate, căci în mod firesc, el e făcut pentru societate și acțiune. Dar el se va supune exercițiilor, ca să-și sporească puterea de rezistență a trupulu" (D.L. VIII, 121–123).

Scoțând din sufletul omenesc afectul, morala stoică îl face pe înțelept nepătimitor, dar în același timp el devine și foarte rigid, înghețat de rațiunea care îl face insensibil. Dacă va avea un caracter ferm, acesta va fi închis în sine însuși ca stânca de granit...

Se pune problema, în ce fel poate dobândi cineva libertatea, dacă omul este supus destinului? Este adevărat că aceasta este învățătura stoică, dar libertatea este dată de faptul că înțeleptul se înscrie în destin, ca în ceva ce îi este necesar, fiindcă afectul lui este o fărâmitură din natura cosmică, din rațiunea universului. În ea sălășluiește același logos cu care cooperează și destinul. Așa că, omul ori se supune destinului și îl urmează, ori destinul îl „târâie" după el, ca pe un câine – să zicem – legat de căruță, care dacă nu urmează de bună voie mersul căruței, va fi târât de ea...

Vrednic de luat în seamă este modul în care Epictet redă libertatea rațională a filosofului, descătușat de orice pasiuni și prejudecăți: „Adevărata libertate este eliberarea de părerile false și „uzul reprezentărilor", adică al imaginilor senzoriale: tiranul dispune de capul meu, de bunurile mele, de reputația mea, de prietenii mei, dar nu dispune de judecățile mele, căci nimeni nu mă poate sili să gândesc ceva ce nu gândesc. Trebuie să mor. Dar trebuie neapărat să mor gemând? Trebuie să fiu întemnițat. Dar trebuie să mă plâng? Trebuie să fiu exilat. Dar cine mă poate împiedica să plec surâzând, cu inima sus și împăcat? Pentru om, binele și răul se află în judecata și virtutea sa. Dacă judecata și voința sunt sănătoase și drepte, ele dau omului toată fericirea de care e în stare. Chiar dacă e supus celei mai cumplite torturi, stoicul nu admite că e nenorocit și spune: „Așteaptă puțin, o reprezentare a mea! Lasă-mă să văd ceea ce ești și care e obiectul tău, lasă-mă să te încerc!" Capabil să confirme sau să conteste reprezentările, omul – fie el sclav sau rege – poruncește tuturor lucrurilor și ajunge egal zeilor; el nu mai e opera lui Dumnezeu, ci un „fragment din Dumnezeu..."[56]

Din cele până acum tratate putem reține prezența virtuții cumpătării în etica stoică sub două forme. În primul rând, ca virtute, sub forma sophrosynei, alături de celelalte trei virtuți cardinale, armonizează firea în ea însăși orientând-o spre frumusețea cumpătării morale (τὸ καλὸν) și spre idealul lui „Summun Bonum". În al doilea rând, prin dreapta judecată „λόγος ὀρθός" aduce lumină, destrămând impulsurile spre acțiune ale afectelor sau pasiunilor, care crează după stoici, o pervertire a judecății și o înrobire morală. Astfel, „logos othos" eliberează de patimi și aduce „apatheia", pe măsură să proclame înțeleptului libertatea, ca stăpânire de sine și forță de caracter.

Dată fiind asemănarea virtuții stoice cu cea creștină sub aspectul fermității caracterului și a dobândirii apathiei, s-a emis părerea influenței și chiar a dependenței moralei creștine de cea „stoică[58]. Dacă este adevărat că a existat o influență la unii dascăli ai Bisericii a unor aspecte ale învățăturii despre Logos, formulată inițial de Heraclit[58] și preluată de stoici, promovarea milei și a smereniei în morala creștină, și negarea lor în cea stoică, crează un hiatus irevocabil între cele două etici.

10. EPICUR (342–270 î. Hs.)

Dacă stoicismul pune cumpătarea printre virtuțile de prim ordin (primare) menită să creeze „hegemonia" rațiunii asupra afectelor, epicurismul va face din cumpătare un mijloc de determinare a plăcerii și de evitare a durerii, o adevărată artă de a trăi.

Contrar detractorilor și urmașilor care i-au compromis învățătura, Epicur a „avut o gândire și o sensibilitate delicată"[59].

S-a născut la Samos în 342. Tatăl său, Neocles, venise aici ca și colon atenian și era învățător de gramatică. Fiind cel mai în vârstă, din cei patru frați, încă de la 14 ani își ajută tatăl în activitatea sa. La 18 ani va merge la Atena ca efeb, pentru satisfacerea stagiului militar. Încă de copil ia cunoștință la Samos de filosofia lui Platon. O va reîntâlni-o la Atena, când va audia cursurile lui Xenocrate. Nu-l va atrage însă deloc. El va formula un cu totul alt sistem filosofic. Moartea lui Alexandru Macedon (323) va determina la Atena tulburări, care îl vor pune în situația de a se retrage la Samos, și de aici, alături de toți colonii expulzați, va ajunge la Colofon. Aici ține cursuri de filosofie. Se reîntoarce la Atena pe la 306 și întemeiază școala sa filosofică într-o grădină pe care o cumpărase aici. Stă aici 36 de ani, adică până la moartea produsă la vârsta de 72 de ani (270) în urma unor suferințe de calculi biliari și de colici renali. A avut foarte mulți prieteni și foarte mulți adepți. Nu a pus nici un fel de onorariu pentru cei ce se împărtășeau din înțelepciunea sa. Darurile primite de la prietenii bogați le punea la dispoziția școlii. Avea o sănătate șubredă și ducea o viață foarte cumpătată, mulțumindu-se cu „pâine goală și apă" (D.L. X, 1–11). Astfel, el scria unui prieten: „Trimite-mi puțină brânză și apoi eu am să fac un prânz excelent"[60]. Strictul necesar – zicea el – trebuie să fie suficient fericirii înțeleptului. Cu pâine de orez și puțină apă cineva poate să fie mai fericit decât Jupiter"[61]. La fel se exprimă și stoicul Seneca despre „binecunoscutul dascăl al plăcerii", arătând că Epicur „avea zile când abia își astâmpăra foamea ca să vadă dacă lipsea ceva deplinătății și perfecțiunii plăcerii sale, și cât anume lipsea și dacă merita să-și dea cineva osteneala să-i împlinească această lipsă" (Scrisori către Licilius, XVIII, 5–10). La fel și discipolii săi, „duceau o viață foarte simplă și frugală, iar băutura lor era apa" (D.L. X, 11).

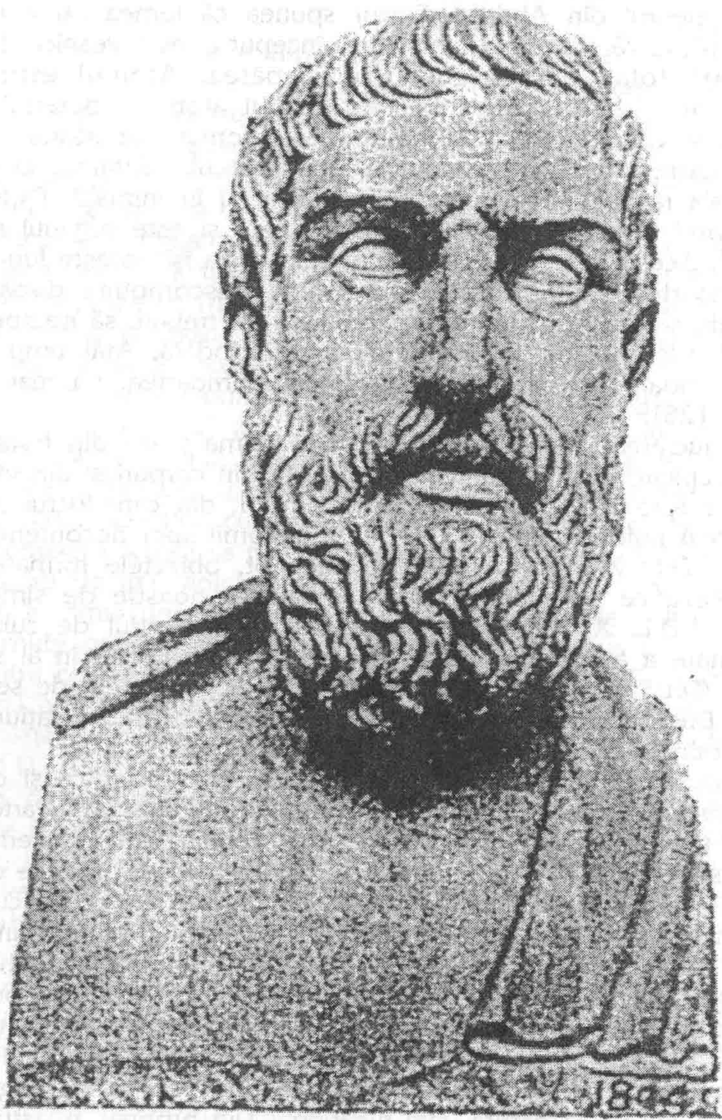
Epicur vrea să găsească remedii pentru suferințele omenești: oamenii sunt tulburați de misterele universului și se cred supuși necesității destinului; se tem de moarte și de pedepsele de dincolo de mormânt și le e frică de zeii rău voitori; în sfârșit nu știu să reziste la durere, și bunurile materiale nu le ajung niciodată"[62].

Pentru împlinirea acestui deziderat eliberator și a obținerii liniștei în care sufletul să se regăsească pe el însuși, Epicur se apropie de natură, unde întreaga existență se exprimă prin legi ale cauzalității fenomenelor... El pornește de la concepția lui Democrit, pe care o prelucrează original. Ca și înțeleptul din Abdera, Epicur spunea că lumea nu a luat naștere „ex nihilo", ci că materia a fost dintru început și este veșnică. Ea nu poate fi divizată total, fiindcă atunci ar dispărea. Atomul este substratul neschimbat al tuturor lucrurilor. Amestecul atomilor determină mirosul, culoarea și căldura. Chiar și sufletul este format de atomi, adică într-o materie extrem de fină, ca aerul, suflarea, focul, căldura... El are o parte nerațională răspândită în tot corpul în ficat și în inimă[63]. Partea rațională este spiritul sau inteligența. El este în piept și este organul rațiunii și al voinței[64]. Acesta este centrul vieții. Când acesta își oprește funcționalitatea, apare moartea. Ca și corpul, sufletul se descompune după moarte în atomii din care a fost format. Dar moartea nu trebuie să ne sperie, spunea Epicur, fiindcă noi nu ne întâlnim cu ea niciodată. Atât timp cât suntem în viață, moartea nu există, iar când există moartea, nu mai suntem noi (D.L. X, 125).

În lucrarea „Marele rezumat" și în prima parte din tratatul „Despre natură", Epicur arată că „universul constă din corpuri și din vid. Existența corpurilor este atestată peste tot de simțuri, din care lucrul necesar este probat prin raționament" (D.L. X, 39). „Atomii sunt necontenit în mișcare veșnică" (D.L. X, 43). Datorită acestui fapt, obiectele formate din atomi emană ceva ce se exercită asupra organelor noastre de simț și creează senzațiile (D.L. X, 49) și astfel acestea devin modul de cunoaștere, de determinare a adevărului, după cum se exprimă Epicur în al său „Canon" (Logică) (D.L. X, 31). „Orice raționament este dependent de senzații" (D.L. X, 32). Dacă apare greșeala, nu senzația e vinovată, ci rațiunea care nu le determină și nu le exprimă cu exactitate.

Cunoscând scopul-intenție al filosofiei lui Epicur, ca și concepția sa despre natură și despre suflet, putem înțelege și etica sa. „Partea privitoare la etică tratează despre lucrurile pe care trebuie să le alegem și pe care trebuie să le evităm; o putem găsi în cărțile: „Despre felurile de viață", în „Scrisori" și în tratatul „Despre scop" (D.L. X, 30). Astfel „epicurienii afirmă că există două pasiuni – πάθη (afecte, stări sufletești, pasiune), *plăcerea* și *durerea*, care se produc în orice ființă, și că prima e potrivită (οἰκεῖον = proprie) firii; iar cealaltă străină, nepotrivită (ἀλλότριον) oricărei ființe; cu ajutorul lor se stabilește ce trebuie ales și ce trebuie evitat" (D.L. X, 34). „Ca dovadă că plăcerea este scopul, este dat de faptul că vietățile de îndată ce s-au născut, îmbrățișează plăcerea și resping durerea și acestea le fac de la natură, fără a raționa. Din propria noastră experiență deci noi evităm durerea" (D.L. X, 137).

Vedem însă de la început că etica lui Epicur nu are un caracter intelectualist-speculativ, ci practic-aplicativ. Ea ne învață cum să căutăm și



Epicur.

să găsim plăcerea, care este cerută de fire și cum să evităm durerea, străină firii. Filosofia lui Epicur este astfel **o știință a vieții, o artă de a trăi.**

Să urmărim însă mai departe desfășurarea acestei arte și să determinăm virtutea cumpătării, pe care o impune.

După cum se exprimă Epicur, „prin plăcere înțelegem absența suferinței din corp și a tulburării din suflet", (D.L. X, 131). Aici este formulată definiția plăcerii, vizând: ἀπονία (lipsa suferinței din corp) și ἀταραξία (starea de liniște, lipsa de tulburare a sufletului). La acesta se ajunge printr-o măsurare-calculare a plăcerilor, printr-o autonomie morală și prin înțelepciunea practică ducătoare la virtute. În toate acestea este implicată virtutea cumpătării, cum vom vedea mai departe.

După cum am arătat, Apicur susține că atât corpul cât și sufletul sunt formate din atomi în mișcare. Anumite mișcări ale atomilor crează anumite combinații, și acestea duc la stări de agitație, de tulburare, atât în trup (σάρξ – carne), cât și în suflet. Tulburările din corp sunt stări de nesănătate, iar cele din suflet sunt neplăcute, prin agitația care le frământă. Aceste tulburări sunt stări dureroase, neaparținătoare firii, contrare ei. Ele trebuiesc înlocuite prin plăcere. Dar nu orice fel de plăcere. De pildă, sănătatea trupului nu poate fi asigurată prin excese și abuzuri în mâncare și băutură. Acestea sunt cauze ale nesănătății, fiindcă aduc tulburări. Așa că i se impune cultivarea frugalității când e vorba de mâncare, și a sobrietății când ne referim la băutură. Astfel, virtutea temperanței sau a măsurii juste duce la ἀπονία – sănătatea trupului, ca absență a suferinței. Acesta este primul aspect al plăcerii ca artă de a trăi. Cel de al doilea aspect, al lipsei de tulburare sufletească: – ἀταραξία, este dat de o alegere selectiv rațională a plăcerilor, după următoarele criterii:

1. **Măsurarea, sau judecarea plăcerilor,** (συμμέτρησις) introduce ideea de măsură, dreapta judecată în aprecierea justă a valorii plăcerilor: „nu trebuie să alegem ori ce fel de plăcere ar fi, ci adesea renunțăm la multe plăceri, când din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi. Și de multe ori considerăm multe suferințe preferabile plăcerilor, dacă suportarea timp îndelungat a unor chinuri ne aduce, ca urmare, o plăcere mai mare... De aceea, nu orice plăcere este de ales... precum nu orice suferință trebuie totdeauna evitată" (D.L. X, 129).

Originalitatea eticii epicureice este dată de faptul că durerea însăși poate dinamiza, preluând plăcerea. O suferință continuă în trupul (σάρξ – carnea) nostru nu durează mult; dimpotrivă, suferința dacă e extremă ține foarte scurt timp și chiar acel grad de suferință care întrece plăcerea cărnii nu durează mai multe zile în șir. Boala de lungă durată îngăduie chiar un exces de plăcere asupra suferinței în trup" (D.L. X, 140). Ca unul care și-a trăit morala, el ne explică acest fapt într-o formă concretizată în scrisoarea adresată unui prieten al său: „Ți-am scris în această zi fericită, care-i și cea din urmă a vieții mele. Suferințele mele din pricina retenției

urinei și a dezinteriei sunt la paroxism, și întru nimic nu-și micșorează intensitatea lor; dar tuturor acestor dureri le opun fericirea pe care o simt în suflet, amintindu-mi convorbirile noastre trecute..." (D.L. X, 22).

Tot în această măsură, sau dreaptă judecată a plăcerii intră și dorința ca atitudine față de bunuri. Astfel, dintre dorințele noastre, unele sunt firești și necesare; altele sunt firești, dar nu sunt necesare, iar altele nu sunt nici firești, nici necesare, ci se datoresc unei plăceri iluzorii... (D.L. X, 149). „Iar dintre dorințele necesare, unele sunt necesare pentru fericirea noastră, altele pentru ca trupul să fie ferit de suferință, iar altele sunt necesare pentru trai" (D.L. X, 127). În concret, dorințele necesare se referă la necesitățile fiziologice de prim ordin: mâncarea, băutura, dormitul. Aici intervine dreapta judecată care fixează: ce, cât, cum se satisface această dorință. La fel și în dorințele naturale și ne-necesare, precum: dorința sexuală, gloria, bogăția. Înțeleptul le va judeca dozajul, putând renunța la ele, precum Epicur însuși a făcut, rămânând celibatar și neparticipând la viața publică spre a-i aduce glorie și bogăție. Cea de a treia categorie de dorințe se exclude de la sine, fiindcă ce este ne-natural și ne-necesar este opus naturii.

Așadar, „nici o plăcere nu-i în sine un rău, dar lucrurile care produc anumite plăceri prilejuiesc uneori necazuri mai mari decât plăcerile însăși" (D.L. X, 141).

2. αὐτάρκεια, sau autonomia morală, caracteristică tuturor filosofiilor reprezintă o independență față de lucrurile din afară, de vuietul tulburător și nebunesc al lumii, precum și capacitatea de a formula un principiu moral călăuzitor în viață. Raportată la bucuriile vieții, plăcerea determinată de autarkeia înseamnă o îndestulare cu ceea ce posezi. Nu mulțimea bunurilor aduce plăcere, nici excesul folosirii lor, ci îndestularea cu ce ai și temperanta, dreapta judecată și discernământul în folosirea lor. „Tot așa socotim ca un mare bine independența față de lucrurile din afară (autarkeia) nu așa ca să ne mulțumim cu puțin în toate cazurile, ci așa să fim mulțumiți cu puțin, dacă nu avem mult, fiind pe deplin convinși că se desfată de abundență în modul cel mai plăcut aceia care au mai puțină nevoie de ea și că orice e firesc se procură ușor, și numai ce e lipsit de o valoare reală e greu de procurat. O mâncare simplă ne face tot atât de multă plăcere, ca și o masă scumpă, o dată ce suferința din cauza lipsei a fost înlăturată, pe când pâinea și apa dau cea mai înaltă plăcere posibilă, dacă sunt prezentate celui ce duce lipsa lor. De aceea, a te obișnui cu o mâncare simplă și ieftină împlinește tot ce este necesar pentru sănătate, dă putință unui om să facă față fără multă cazną la cererile necesare ale vieții, îl pune într-o dispoziție mai bună, și îl face să nu se teamă de loviturile soartei" (D.L. X, 130–131).

3. φρόνησις – înțelepciunea practică (asemenea lui Aristotel și diferită de Platon care o consideră speculativă) determină totdeauna virtutea, iar cumpătarea îi temeluiește afirmarea valorică: „Atunci când spunem că

plăcerea este scopul vieții, nu înțelegem plăcerile vicioșilor sau plăcerile ce constau în desfătări senzuale, cum socotesc unii, fie din neștiință, nepricepere sau din înțelegere greșită... Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri și orgii, nu dragostea senzuală cu băieți și fete, nu desfătarea cu un pește sau cu alte delicatese ale unei mese îmbelșugate fac o viață plăcută, ci judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri și respingeri, ca și alungarea acelor plăceri prin care cele mai mari tulburări pun stăpânire asupra sufletului. Dintre toate acestea, primul și cel mai mare bun este înțelepciunea (φρόνησις). De aceea înțelepciunea este un lucru mai de preț decât filosofia; din ea izvorăsc toate celelalte virtuți, că ea ne învață că nu putem duce o viață plăcută dacă nu-i și o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă; și nici să ducem o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă, care să nu fie și o viață plăcută, deoarece virtuțile merg mână în mână cu viața plăcută, iar viața plăcută nu poate fi despărțită de virtute" (D.L. X, 132).

De aici reținem în primul rând dependența filosofiei de înțelepciune. Dacă filosofia este arta de a trăi plăcut, ea va fi determinată de înțelepciune. Iar înțelepciunea înseamnă un act de purificare (κάθαρσις) ce orientează rațiunea și înțelesurile spre sanctuarul axiologic al devenirii. Ea este știința cunoașterii idealului moral. Iar aceasta eliberează de tulburătoarele plăceri grosolane și vulgare, aducătoare de dureri, prin armonizarea elementelor și funcțiilor biologice cu cele sufletești, spre plăcerea pură, supremă, identică au autarkeia.

Înțelepciunea practică orientată spre fapte, spre acțiune, spre a descoperi elementele unei vieți plăcute, se exprimă prin patru virtuți: temperanța, dreptatea, curajul și prietenia.

„Temperanța constă în a fi sobru și frugal, evitând excesele de orice fel, în primul rând acelea care privesc plăcerile trupești... Temperanța, sau moderația nu e un bun în sine, ci numai în raport cu efectele pe care le produce, precum și cu natura omului. Efectul dorit este pacea interioară, acordul sufletului cu el însuși, care e bunul cel mai de preț"[66].

De aici vedem deosebirea dintre Epicur și morala hedonistă lansată de Aristip din Cyrene, în ceea ce privește plăcerea. Aceștia nu cuprind în acest termen plăcerea în stare de repaus, ci numai aceea care consistă în mișcare. Epicur le admite pe amândouă... Iată cuvintele lui din lucrarea „Despre alegere": „Lipsa de tulburare (ἀταραξία) și lipsa de suferință (a trupului = ἀπονία) sunt plăceri în stare de repaus; bucuria (ἡ χαρὰ) și veselia (ἡ εὐφροσύνη) se invederează în activitatea de mișcare (κατὰ κίνησιν). Se mai deosebește de cirenaici și prin faptul că aceștia susțin că durerile corporale sunt mai rele decât cele psihice; de aceea răufăcătorii sunt supuși la pedepse corporale; pe când Epicur susține că suferințele sufletești sunt mai rele; oricum trupul (σάρξ) îndură numai loviturile prezentului, mintea pe cele ale trecutului, prezentului și viitorului. Tot în felul acesta susține el că plăcerile sufletești sunt mai mari" (D.L. X, 136–137).

În sfârşit, viaţa nu constă în abandonare în faţa instinctelor, ci înţeleptul trebuie totdeauna să opereze cu fronesis (raţiunea practică, prudenţa). Astfel vedem că hedonismului cirenaicilor, Epicur îi opune eudaimonismul[67].

Referitor la înţelepciunea raportată la plăcere, Epicur ne-a lăsat şi unele aforisme demne de reţinut: „Norocul intervine numai arareori în viaţa înţeleptului; cele mai mari şi mai înalte hotărâri ale acestuia au fost, sunt şi vor fi luate de raţiune, de-a lungul întregii lui vieţi". „Plăcerea trupului (cărnii) nu îngăduie o creştere, odată ce durerea lipsei a fost înlăturată; după aceasta plăcerea admite numai variaţia. Totuşi, limita plăcerii spirituale este atinsă când ajungem să înţelegem acele lucruri, şi cele înrudite cu ele, care pricinuiesc sufletului temerile cele mai mari".

„Timpul cel limitat şi cel nelimitat oferă un total egal de plăcere, dacă măsurăm limitele acelei plăceri, prin raţiune" (D.L. X, 144–145).

Şi acum îndemnul lui Epicur: „Zi şi noapte deprinde-te cu aceste precepte şi altele la fel, atât singur cât şi cu unul care-i la fel ca tine; atunci niciodată, fie treaz, fie în vis, nu vei fi tulburat şi vei trăi ca un zeu printre oameni; căci omul pierde orice asemănare cu ce-i muritor, trăind în mijlocul fericirilor nemuritoare" (D.L. X, 135).

În concluzie, ataraxia formulată de Epicur, ca rod al înţelepciunii practice exprimată prin virtutea cumpătării, ca dreaptă judecată, ca măsură, temperanţă sau moderaţie, nu este o simplă lipsă a tulburării în sens pasiv, ca un somn adânc, fără vise; nici un calm nesimţitor, nici o „îngropare" în moleşală, ci este asemenea unui fluviu adânc şi liniştit ce îşi onduleazä valurile, mergând tot înainte între zăgazurile sale spre a-şi împlini menirea.

Dat fiind faptul că Epicur a fixat plăcerea ca obiectiv principal al eticii sale, iar raţiunea un mijloc de căutare şi exprimare a ei, mulţi din dascălii Bisericii au avut rezervă faţă de nemuritorul înţelept al plăcerii[67].

11. FILON DIN ALEXANDRIA (20 î. Hs. – 40 d. Hs.)

O dată cu răspândirea civilizaţiei elenistice un nou centru va atrage atenţia lumii spre cultură, ştiinţă, filosofie, artă, literatură... E vorba de Alexandria, întemeiată în secolul IV î. Hs. de Alexandru Macedon, cuceritorul lumii. Este cel mai important port la Marea Mediteraneană, fiind în acelaşi timp şi o staţiune balneară maritimă. Aici veneau vase din toată lumea, spre a se aproviziona cu cerealele „Nilului" fertil, aducând în schimb mărfuri de tot felul. În secolul III î. Hs. se construieşte aici „Farul" cu trei etaje, de 120 m înălţime, una din cele şapte minuni ale lumii. Dar nu numai mărfuri veneau, ci şi oameni de toate categoriile. Atracţia înţelepţilor spre Egipt era, de altfel, veche şi tradiţională. Se crede că însuşi cuvântul „înţelepciunii" îşi avea aici obârşia[68]. Cu atât veneau mai mulţi înţelepţi în Alexandria, cu cât le-au fost create condiţii optime de existenţă şi de confruntare a ideilor. Astfel, Ptolemeu I face din Alexandria capitala Egiptului, întemeindu-se aici pe la 285 cea mai celebră bibliotecă, numărând peste 700.000 cărţi. Aici era Mouseionul, cetatea muzelor, pe lângă care se dezvoltă şi activează Universitatea. Se editau textele clasicilor greci, însoţite de comentarii. Era un adevărat cult al înţelepţilor şi poeţilor din trecut. Se studiau: matematicile, fizica, alchimia, biologia, astronomia, geometria. Apoi, poezia, literatura şi arta dezvoltă o adevărată şcoală „alexandrină". Cercetarea filosofică era şi ea pe prim plan. Aici gnosticismul îşi încheagă sistemul în cea mai superioară gamă. Stoicismul este în atenţie, iar platonismul domină, din el dezvoltându-se neoplatonismul.

Creatorii de aici interpretau lumea şi viaţa mergând până în adâncurile de taină. Iar în pătrunderea adevărurilor „de taină" se inaugurează metoda alegorică, utilizând simbolul ca expresie a realităţii.

Aici, la Alexandria nu va fi absentă nici religia. Atât cea iudaică, cât mai târziu, şi cea creştină. Este cunoscut faptul că comunitatea iudaică de aici avea chiar un templu, asemenea celui din Ierusalim[69], precum şi multe sinagogi. Atât de mult s-au „complăcut" iudeii în atmosfera elenistică de aici, încât şi-au uitat chiar limba, fiind nevoie ca, Cuvântul revelat de Dumnezeu să le fie tradus în greceşte, concretizat în binecunoscuta: Septuaginta...

Cea mai luminată figură filosofică a iudeilor din Alexandria, care a iniţiat cea mai celebră interpretare alegorică a textului sacru, a fost Filon, contemporan cu Mântuitorul Hristos. Influenţat de filosofia greacă, în special de Platon, el va elabora un sistem de gândire temeluit pe Sfânta Scriptură a Vechiului Testament, întreţesut cu elemente ale elenismului la modă. Circula chiar un dicton în acest sens: „citind scrierile lui Filon, nu ştii anume dacă este Platon care filonizează, sau Filon care platonizează"[70], motiv pentru care Filon este şi numit „Platon evreu"[71]. Pe de altă parte însă, ca şi contemporanii săi, lui Filon, şi mai apoi multora din Sfinţii Părinţi, le plăceau să spună că marii înţelepţi ai Eladei au fost ucenicii lui Moise, când acesta se afla în Egipt...

Între scrierile lui Filon, un loc important îl ocupă şi cele referitoare la virtuţi, în general; şi la virtutea cumpătării în special.

Prima alegorie filoniană se referă la râurile din paradis, care după Geneză 2, 10–14 erau patru la număr, ca ramificaţii ale unui râu principal, care pornea din Eden. Râul principal simbolizează Binele suprem, dumnezeirea, adică „Agathontes". El porneşte din Eden, adică din înţelepciunea lui Dumnezeu. Agathontes este originea virtuţii. El se desparte în cele patru virtuţi cardinale corespondente celor patru râuri,

după cum urmează: Fison reprezintă pe „fronesis"; Ghilbon corespunde lui „andreia"; Tigrul simbolizează pe sophrosyne, iar Eufratul pe „dikaiosyne". Fison și Ghilbon înconjoară teritoriile respective, pe când Tigrul și Eufratul curg de-a lungul și de-a latul Asiriei. Deoarece cuvântul „Asiria" înseamnă în limba ebraică „direcționare", virtutea cumpătării, ca simbol al Tigrului care intră în cuprinsul Asiriei, direcționează slăbiciunile firii omenești ca *reținere* de la tot felul de pofte și plăceri.

Pe de altă parte, Tigrul este cel mai greu de dresat dintre animale. La fel și virtutea cumpătării se referă la epithymia, ca reprezentare a poftei și plăcerii ce cu greu pot fi stăpânite și îmblânzite. Dacă fronesis și andreia înving și anulează nebunia și lașitatea, asemenea celor două râuri care încercuiesc gândirea; nu același lucru se poate spune și despre sophrosyne. Ea nu poate anula pofta și plăcerea. Le poate doar tempera, echilibra. Și aceasta pentru că pofta și plăcerea sunt necesare și celor ce practică înfrângerea (enkrateia), fiindcă și ei au nevoie de mâncare și băutură pentru a-și întreține viața; motiv pentru care nu se pot dispensa total de poftă și plăcere... În felul acesta, Filon nu-și însușește „apatheia" stoică, ci propune pentru omul de rând **„metriopatheia"**, adică o măsură justă, o ordine, un echilibru, o temperanță în buna funcționalitate a afectelor[72].

O altă alegorie filoniană se referă la textul din cartea Facerii 49, 16–17: „Dan va judeca pe poporul său ca pe una din semințiile lui Israel. Dan va fi șarpe la drum, viperă la potecă, înveninând piciorul calului, ca să cadă, spre a fi salvat călărețul". În aceste text, cele patru picioare ale calului reprezintă cele patru patimi (afecte) stoice: teama, plăcerea, pofta și tristețea. Pentru ca să fie salvat călărețul, adică „nous" (mintea), apare sophrosyne (șarpele) care înveninează piciorul calului ca să cadă călărețul și astfel să fie salvat.

Textului de la **Numeri 21.6**, unde este vorba de șerpii veninoși, care distrugeau poporul, și șarpele de aramă salvator, îi este dat de Filon tot o interpretare alegorică, cu implicația sophrosynei. Șerpii veninoși reprezintă pe hedone (plăcerea) care firușându-se printre simțuri aduce moartea sufletului. Sophrosyne este șarpele de aramă salvator. Ea nu este din aur prețios, ci numai din bronz, care nu are strălucirea aurului. Nici sophrosyne nu are strălucirea celor ce-l iubesc pe Dumnezeu, (a „teofililor"), fiindcă se câștigă în mod gradat și nu lipsit de efort.

Dat fiind faptul că filosofii antici au învățat înțelepciunea de la Moise, Filon pune în legătură Legea lui Moise cu legea filosofiei platonice și stoice, care identifică viața cu natura. **Referitor la Decalog**, Filon asociază porunca a VI-a: „să nu desfrânezi" cu porunca a X-a: „să nu poftești", arătând că, întrucât vizează pofta (epithimia) la ele se referă sophrosyne și enkrateia, ca înfrânare a poftei. De aceea sophrosyne și enkrateia sunt sinonime în acest caz. Față de porunca a VI-a care exprimă epithymia, sophrosyne poate primi un înțeles restrâns, identic cu cel al castității, opus în mod total lăcomiei, spre a o radia.

Privind interdicția la unele mâncăruri, intră în combinație sophrosyne ca **dietă**, sub numele de **„nomos sophrosynes"** adică legile sophrosynei.

Filon a influențat gândirea patristică în următoarele aspecte.

1. Consideră păcatul strămoșesc identic cu lăcomia. Această părere a fost preluată de Părinții Capodocieni, care vor socoti pe sophrosyne ca stăpânire de sine în fața revoltei poftelor. De la ei, ideea a fost preluată de Sfântul Ambrozie care socotește virtutea **sobrietas**, ca virtute esențială ce aduce la **ascetismul** manifestat prin abținerea de la mâncare și băutură pentru a tempera și stăvili patima lăcomiei.

2. Filon îl face pe Avraam modelul tuturor virtuților, „exempla virtutum", inclusiv virtutea moderației ca și control asupra poftelor carnale. Filon remarcă evidența virtuții la Avraam ca o cale de mijloc, între apatheia și lype (întristarea, doliul excesiv) cu prilejul morții soției sale Sarra.

3. Un alt personaj care rămâne pentru Sfinții Părinți model de sofrosyne sugerat de Filon este Iosif. Efectele sofrosynei la Iosif sunt stabilitatea, pacea, liniștea, bucuria, bunătatea deplină. În închisoare, pentru ceilalți prizonieri, Iosif este un „sofronisterion". El demonstrează că a trece peste pasiuni este nevoie de ascetism. Iar ascetismul presupune o încordare morală, ceea ce nu e chiar ușor. El este „ponos" (trudă, cazně, nevoință) și „agon" (luptă, războirea cu tine însuți).

4. Influențat de Platon și de stoici, Filon la rândul său influențează pe Sfinții Părinți cu noțiunea „homoiosis Teo" (asemănarea cu Dumnezeu), care consideră virtuțile morale ale omului ca imitații ale virtuților cerești.

5. Filon nu este de acord cu stoicii, care spun că toate afectele sunt rele în sine. Există, spune Filon, influențat de gândirea iudaică, și patimi bune, cum ar fi mânia dreaptă și folositoare a lui Dumnezeu.

6. La cele patru virtuți ale elinilor, Filon adaugă și virtuțile iudaice ale **credinței** și **pocăinței,** care le vor influența pe cele dintâi, dându-le un înțeles superior[73].

Pe lângă aceste aspecte ale gândirii filoniene legată de sophrosyne, vom mai zăbovi puțin și asupra cumpătării (sobrietas) și a lipsei de cumpătare (ebrietas).

Filon arată că beția este cauza demenței și a rătăcirii spiritului. Adesea pot fi văzuți oameni care sunt victimele beției, cheltuind toate bunurile, banii și ajungând să-și bată joc chiar și de sufletul și de trupul lor. Focul vinului provoacă otrava demenței și denunță lipsa de educație, fiindcă reprezintă o ardere care nu se poate potoli până consumă tot sufletul. Înțeleptul trebuie să fie un emigrant care trece de la război la pace; din tabăra morții și a confuziei, la viața divină a sufletelor liniștite.

Beția are și o implicație mai adâncă în lăcomia pântecului. Ea aduce nesațiul mult mai mult ca hrana sau alte fapte rezultate din pofte. Beția are mereu nesațiul aprins, pofta mereu animată de plăcere... Dacă există o sațietate în somn, hrană, în relațiile sexuale, sau în alte lucruri de același

fel – spune Filon – aproape toţi sunt nesăţioşi la vin, mai ales pentru aceia care constituie doar un exerciţiu. Unii ca aceştia au băut, dar nu şi-au potolit setea. Au început să bea din cupe mici, apoi din vaşe mai mari. Când sunt uşor ameţiţi, sunt pătrunşi de o căldură agreabilă, şi atunci nemaiputându-se stăpâni duc la gură polonicele, vasele mari pline, pe care golindu-le dintr-o înghiţitură, cad zdrobiţi într-un somn profund, şi având toate cavităţile umplute până la refuz, şi prea plinul debordă... Dorinţa nesăbuită şi nesăţioasă este asemenea viei, nu cu cea a fructelor sănătoase şi curate, ci cu cea care aduce amărăciune, răutate, ticăloşie, mânie, orgoliu, faţă de care nu se cunosc nici un fel de remedii...

Pe de altă parte, **sobrietas** este utilă atât trupului, cât şi sufletului. Ea îndepărtează bolile pe care le provoacă o săturare excesivă, împiedică trupul să se îngreuneze şi să se prăbuşească. Îl ridică, îl uşurează, asigurând starea bună a tuturor părţilor sale. Ce este mai de preţ la oameni ca o gândire sobră?... Cu cât sufletul este superior trupului, cu atât spiritul (nous) valorează mai mult decât ochii trupului. Dacă spiritul este în bună sănătate, va renunţa la somnul care naşte uitare şi lene în îndeplinirea datoriilor noastre şi va dirija vederea sa pătrunzătoare spre ceea ce este demn de contemplat... Cei care au în adâncul sufletului înţelepciune (fronimoi), stăpânirea de sine (cumpătarea-sofrones) curaj (andreoi) şi dreptatea (dikaioi) datoresc aceste virtuţi fie dispoziţiilor naturale, fie prescripţiilor legale, fie străduinţei lor totdeauna victorioase şi constante. Dar nu totdeauna au energia sau puterea de a manifesta aceste virtuţi din cauza sărăciei şi obscurităţii condiţiilor lor de viaţă. Sunt unii care dispun din plin de bunuri, prin afaceri private şi publice. Cei virtuoşi au bogăţia în ei înşişi. Cel înţelept şi stăpân pe sine are bogăţia în capacitatea de a se putea controla în mod corect. Pentru cel drept, bogăţia e puterea de a împărţi dreptatea, pentru cel ce practică evlavia, este sacerdoţiu şi grija faţă de locurile de cult şi de ceremonii religioase. La polul opus acestora, sunt oamenii lipsiţi de virtuţi în fiinţa lor. Unii ca aceştia, când li se iveşte ocazia şi posibilitatea, copleşesc pământul şi marea cu urăţenia defectelor lor...[74]

În concluzie, putem afirma că gândirea lui Filon este **eclectică**. El preia dihotonomia platonică cu privire la sufletul raţional şi iraţional. Cu stoicii este de acord în ce priveşte facultăţile psihice. Triada luată de la Platon şi Aristotel face distincţie între un suflet nutritiv, sensibil şi raţional. Folosind imaginea lui Platon cu carul tras de cei doi cai... arată că simbolul concupiscenţei este feminin, iar cel al mâniei este masculin. Raţiunea este conducătorul carului.

Afinitatea cu stoicii îl determină să accentueze rolul negativ al pasiunilor, dar aducând cele două tipuri de afecte, foarte apropiate unul de celălalt, le interpretează prin gândirea iudaică, unde elementul irascibil este justificat de mânia dreaptă atribuită lui Dumnezeu însuşi[75].

–NOTE BIBLIOGRAFICE–

1. W. Kinkel, Geschichte der Philosophie von Socrates bis Aristoteles, Berlin, 1922, p. 5.
2. Diac. Prof. Dr. Nicolae Balca, Istoria Filosofiei antice, Bucureşti, 1982, p. 94.
3. Simina Noica, Notă introductivă la Charmides, Platon – Opere vol. I, Bucureşti, 1974, p. 155.
4. Diogenes Laertios, Despre vieţile şi doctrinele filosofilor, trad. acad. prof. C.I. Balnuş, studiu introductiv şi comentarii de prof. Aram M. Frenkian, Bucureşti, 1963 (prescurtat în text vom folosi: „D.L.").
5. Diac. Prof. N. Balca, o.c. p. 23.
6. Idem, ibidem, p. 61.
7. Pierre Maxime Schuhl, Anaxagoras, în Enciclopedia civilizaţiei greceşti (prescurtat: E.c.g.), trad. Ioana şi Sorin Stati, Bucureşti, 1970, p. 51.
8. Diac. Prof. N. Balca, o.c. p. 10.
9. Ioan Banu, Fizicalismul iniţiaţilor (secţiunea a II-a) studiu istoric la Filosofia greacă până la Platon, partea I, Bucureşti, 1979, p. LXXIV.
10. Pentru operele pythagoreice s-au folosit: a) Mărturii doxografice despre biografia şi doctrina lui Phythagoras; b) Elemente ale docrinei anonime. Introducere, traducere şi note de Mihai Nasta, publicate în colecţia: Filosofia greacă până la Platon, vol. II, partea a II-a, Bucureşti, 1979.
11. Clement, Pedagogul, cartea a II-a, 11, 1, trad. cit. p. 235.
12. „Oricare stare a lucrurilor este exprimabilă numeric; pe deasupra şi modificările de sunete şi raportul armoniei muzicale sunt exprimate prin numere..." (Aristotel, Metaph. I (A), 5, 985 b 23).
13. Francis E. Peters, Termenii filosofiei greceşti, trad. Drăgan Stoianovici, Bucureşti, 1993, p. 253.
14. Idem, p. 144.
15. Robert Flacelière, Educaţia, în E.c.g. p. 197.
16. Aceste fragmente au fost traduse în româneşte şi publicate în „Colecţia de texte filosofice" de H. Mihăiescu, Bucureşti, 1950. A se vedea şi monografia: Ion Banu, Heraclit din Efes, Bucureşti, 1963; precum şi: Adelina Piatkowschi şi Ion Banu, Heraclit, traducere şi note publicate în colecţia: „Filosofia greacă până la Platon", secţiunea a V-a, vol. I, partea 2, Bucureşti, 1979, p. 320–372.

16a. Platon demonstrează că şi chiar sufletul omenesc a fost creat după armonia proporţiei numărului, care are corespondentul în muzică: „Demiurgul a alcătuit sufletul din următoarele elemente în chipul acesta: întâi a amestecat într-o anumită proporţie existenţa indivizibilă, veşnic identică cu sine, cu existenţa divizibilă care se află în corpuri, într-un proces de devenire, obţinând din amândouă o a treia formă de existenţă; apoi a alcătuit în acelaşi fel, din natura identicului şi din cea a diferitului, încă două amestecuri: unul din ceea ce era indivizibil în acestea şi unul din părţile lor ce pot fi divizate în corpuri. După care luându-le pe acestea trei, le-a amestecat pe toate într-o singură formă, îmbinând cu forţa natura diferitului, care era greu de amestecat, cu cea a identicului şi amestecându-le apoi cu existenţa intermediară. După ce a făcut din acestea trei o unitate, a împărţit din nou întregul în atâtea părţi câte se cuvenea, fiecare parte fiind rezultatul unui amestec de identic, diferit şi existenţă intermediară. Apoi a început să divizeze astfel: mai întâi a separat o parte din întreg; apoi o a doua parte, dublată faţă de prima; o a treia, cu jumătate mai mare faţă de a doua şi de trei ori mai mare decât prima; o a patra, dublată faţă de a doua; o a cincea, faţă de a treia; o a şasea, de opt ori mai mare decât prima şi

o a şaptea, de 27 de ori mai mare decât prima. După acestea a umplut intervalele duble şi triple, tăind mai departe părţi din amestecul final şi punându-le între părţile divizate astfel încât în fiecare interval să fie două medii: prima depăşind o extremă şi fiind depăşită de cealaltă cu aceeaşi parte din fiecare extremă; iar o a doua depăşind o extremă cu acelaşi număr cu care este depăşită de către cealaltă. Din aceste relaţii au apărut, în intervale iniţiale, intervalele de 3/2, 4/3 şi 9/8. Apoi el a completat toate intervalele de 4/3 cu intervalul de 9/8, lăsând în fiecare o fracţie, astfel încât intervalul rămas al acestei fracţii îşi are termenii în proporţia numerică 256/243. Şi astfel amestecul din care a tăiat toate aceste părţi a fost folosit integral..." (Timaios 35a–36b).

16b. Henri-Irénée Marrou, Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice, trad. Dragan Stoianovici şi Lucia Wald, Bucureşti, 1997, p. 245–246. Se mai poate în acest sens vedea: Mitropolit Nicolae Corneanu, Sfinţii Părinţi teoreticeni ai muzicii, în col. Patristica Mirabilia, p. 61–71; A. Rivaud, Platon et la musique, Revue d'histoire de la philosophie, 1929, p. 1–30; F. Amerio, Il „de Musica" di Augustino, Torino, 1929; H. Edelstein, Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift De Musica, Ohlau, 1929; A. Lavignac, Encyclopédie de la Musique, partea 1, Histoire de la musique (vol. 1), Antiquité, Moyen-Âge, pp. 377–537; idem, Histoire de la langue musicale, vol. 1, Antiquité, Moyen-Âge, Paris, 1928.

17. N. Balca, o.c. p. 33.

18. Adelina Piatkowschi, nota 59, la Heraclit, o.c. 372.

19. Aram Frenkian, nota 29 la D.L. p. 723.

20. Idem, nota 38 la D.L. p. 725.

21. N. Balca, o.c. p. 34–35.

22. Idem, p. 38–39.

23. Idem, p. 73.

24. Amănunte la P. Natorp, Die Ethik des Demokrits, New-York, 1970.

25. Ele sunt redactate de Herman Diels: Fragmente de Vorsokratiker; K. Heinemann, Legensweischeit der Griechen; „Kronner", Taschenaus, şi traduse de N. Balca, o.c.p. 78–79, precum şi de H. Mihăilescu, Leucipp-Democrit, Bucureşti, 1950.

26. Robert Flaceriére, Protagoras, în E.c.g. p. 460.

27. Oeuvres choisies de Nicolas Cues, trad. şi prefaţă de Maurice Gandillac, Paris, 1942, p. 251. Cusanus spune că această etimologie a luat-o din lucrarea „De anima" a lui Albertus Magnus.

28. Anton Dumitriu, Homo universalis, Bucureşti, 1990, p. 153–155.

29. Paul Deussen, Allgemeine Geschichte der Pfilosophie, vol. II, Leipzig, 1911, p. 184–188.

30. Ernest Stere, Din istoria doctrinelor morale, vol. I, Bucureşti, 1975, p. 141.

31. Xenofon, Amintiri despre Socrate, trad. Grigorie Tănăsescu, Bucureşti, 1987, Convorbiri memoriale, cartea IV, 5, p. 122.

32. Phaidon 66c-67a, trad. Petru Creţia. Interpretare: Constantin Noica; Lămuriri preliminare şi note de Manuela Tecuşan, Platon, Opere, vol. IV, Bucureşti, 1983.

33. Trad. şi note de Gabriel Liceanu, Platon, Opere, vol. IV, Bucureşti, 1983.

34. N. Balca, o.c.p. 186.

35. Trad. Andrei Cornea, Platon – Opere – vol. V, Bucureşti, 1986.

36. Vezi şi Aram Frenkian, o.c.p. 94.

37. Ion Banu, Platon şi platonismul, Studiu introductiv la: Platon, Opere, vol. I, Bucureşti, 1974, p. LX–LXV.

38. Paul Friedländer, Die platonischen Schriften, Berlin, 1930, p. 69–70.

39. Trad. şi note de Alexandru Cizek, Platon – Opere, vol. I, Bucureşti, 1974.

40. Trad. notă introductivă şi note de Simina Noica, Platon – Opere, vol. I, Bucureşti, 1974.

41. Simina Noica, nota 49 la Charmides, 219.

42. Pr. Prof. Ioan G. Coman, Miracolul clasic, Bucureşti, 1940, p. 130–131.

43. Idem, Erosul platonic, în rev. „Gândirea", nr. 10/1942, p. 564.

44. Pierre Maxime Schuhl, Aristotelos, în E. g. p. 73.

45. Cel mai temeinic text original este cel stabilit de L. Bywater, Aristotelis Ethica Nicomahea, Oxford, 1984.

46. R.A. Gauthier – J.Y. Jolif, Aristote. L'Ethique à Nicomaque, Paris, 1970, t. I, p. 20.

47. Etica Nicomahică, traducere, studiu introductiv, comentarii şi index, de Stella Petecel, Bucureşti, 1988.

48. Virtutea este aşadar deprinderea (capacitatea) de alegere determinată de voinţă, constând în măsura justă potrivită pentru fiecare din noi, orânduită (impusă) de raţiune, după cum este determinată de cel priceput (inteligent, cu înţelepciune practică).

49. P. Aubenque, La prudence chez Aristote, Paris, 1963, p. 122.

50. Socratis Ghica, art. „λόγος" o.c. col. 335.

51. R.A. Gauthier, La morale d'Aristote, Paris, 1958, p. 70.

52. Ethik, Berlin, 1926, p. 401.

53. Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik, Stuttgart und Berlin, 1906, p. 41.

54. Pierre Maxime Schuhl, Stoicism, în E.c.g. p. 531.

55. F.J. Thonnard, Précis d'histoire de la Philosofie, Paris, (f.a.), p. 145.

56. Pierre Devambez, Epiktetos, în E.c.g. p. 212–213.

57. Amănunte la Diac. Dr. Grigorie Marcu, Antropologia Paulină, Sibiu, 1947, p. 304–314.

58. Vezi: I.G. Coman, Teoria Logosului în Apologia Sfântului Iustin Martirul şi Filosoful, Bucureşti, 1942.

59. Pierre Maxime Schull, Epikuros, în E.c.g., p. 23.

60. F.J. Thonnard, o.c.p. 152.

61. George Creţu, Morala eudemonistă, Bucureşti, 1906, p. 31.

62. Pierre Maxime Schull, o.c.p. 213.

63. Ernest Stere, o.c.p. 212.

64. Titus Lucretius Carus (97 î. Hs.-55 d. Hs.), cel mai remarcabil urmaş a lui Epicur în lumea Romei, în cunoscutul poem: „De rerum natura" foloseşte termenul de „animus" pentru spiritul raţional, organ al inteligenţei, şi „anima" pentru sufletul neraţional.

65. Ernest Stere, o.c.p. 208.

66. M. Gramatopol, Civilizaţia elenistică, Bucureşti, 1974, p. 150.

67. Alb. Warkotsch, Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter, Paderborn, 1973, p. 56, 59, 66, 136, 159.

68. Derivat din coptă: „save" > „safe" > „sofes" > „sofos" – a avea sensul de înţelept, om instruit, învăţat vezi: Constantin Daniel, Gândirea egipteană antică în texte, Bucureşti, 1974, Studiu introductiv, p. XXXI.

69. Dr. Vasile Tarnavschi, Arheologia Biblică, Cernăuţi, 1930, p. 282.

70. Fericitul Ieronim, De viris illustribus, 11, Migne, P.L. 23, col. 629.

71. Idem, Epist. 70, 3; Migne, P.L. 22, col. 666.

72. H. North, o.c. p. 324.

73. Idem, p. 325–328.

74. Filon D'Alexandrie, *Les Oeuvres*, publiées sous le patronage de l'université de Lyon, tom. 11–12: De ebrietate; De sobrietate, traduit par Jean Gorez, Paris, 1962, p. 25–147.

75. Lars Thunberg, Microcosm and Mediator (The Theological antropology of Maximus the Confessor) Lund., 1965, p. 195–196.

VIRTUTEA CUMPĂTĂRII ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ

1. VECHIUL TESTAMENT

Sfinții Părinți arată că virtutea cumpătării i-a fost dată omului încă de la creație, ea constând în porunca: „nu mâncați din pomul cunoștinței binelui și răului" ...Mai mult – spune Sfântul Vasile cel Mare – chipul în care au trăit primii oameni în rai este o imagine a postului, nu numai pentru că ducând o viață îngerească ajunseseră, prin cumpătare, la asemănarea cu îngerii, ci și pentru că nu erau cunoscute locuitorilor paradisului toate cele născocite mai târziu de om: nici băutul vinului, nici tăierea animalelor, nici toate cele câte tulbură mintea omenească".[1]

Virtutea cumpătării era dată apoi încă în paradis prin modul de hrană (dietă) indicat de Creatorul însăși: „Iată vă dau toată iarba ce face sământă de pe toată fața pământului și tot pomul ce are sământă în el. Aceasta va fi hrana voastră" (Facerea 1, 29). Și, de fapt, această alimentație corespunde cel mai bine organismului. Aceasta este ca și cum – dacă am dori să exprimăm într-un limbaj tehnic – am spune că motorului cutare pentru funcționarea optimă îi este necesar un anume carburant...

A intervenit însă păcatul, care a adus boala firii, atât sub aspect sufletesc, cât și trupesc. Au apărut tot felul de pofte, de plăceri cu finalități dezastruoase pentru viața omului. A apărut concupiscența. A apărut nesațiul. Pentru a-și putea normaliza viața, Dumnezeu îi vine în ajutor prin legea Sa, ca și prin diferitele porunci referitoare la mâncare și băutură, cât și pentru înțelepciunea unei vieți cumpătate. Astfel, porunca a X-a din Decalog spune explicit: „să nu poftești". Dacă celelalte porunci opreau faptele dăunătoare vieții personale și sociale, această poruncă oprește însăși izvorul faptei, adică pofta, dorința, ceea ce arată că la o viață ordonată și echilibrată se poate ajunge numai atunci când stăpânești controlul dorințelor, al poftelor, care nu totdeauna sunt pe măsură să asigure buna desfășurare a vieții.

Mai departe, Dumnezeu oprește de la anumite mâncăruri, considerate „necurate", care chiar dacă nu au o valabilitate veșnică, fiind, ca

jertfele „umbra celor viitoare", sau „pedagog spre Hristos", cum spune Apostolul, au pe lângă un scop religios, și un indiciu al stăpânirii de sine, al înfrânării, al măsurii și chibzuinței în mâncare. Când, de pildă, Antioh Epifanes vrând să șteargă legea iudaică de pe fața pământului, Eleazar este dus în fața persecutorilor ca să aleagă între moarte și consumarea cărnii de porc (IV Macabei 5, 4), el nu renunță la prescripțiile legii, și face astfel din cumpătare o virtute eroică.

Cât privește băutura, porunca lui Dumnezeu este categorică: „Apoi grăind Domnul lui Aaron, a zis: „vin și sicheră să nu beți, nici tu, nici fii tăi, când intrați în cortul adunării sau vă apropiați de jertfelnic, ca să nu muriți. Acesta este așez!ământ veșnic în neamul vostru. Ca să puteți deosebi cele sfinte de cele nesfinte și cele necurate de cele curate" (Leviticul 10, 8–10).

Rolul important pe care Vechiul Testament l-a avut ca „pedagog spre Hristos" se manifestă și prin actele de curăție, sau purificările cărora le putem aprecia un dublu aspect. În primul rând se va avea în atenție aspectul moral de spiritualizare a vieții sufletești, pornind de la curăția inimii.

1. **Aspectul material-ritualistic** se referă cu precădere la curăția trupului, ca simbol al curăției întregii naturi umane, ca adresare către Dumnezeu, care fiind sfințenia absolută, le cerea și credincioșilor să fie asemenea Lui (Leviticul 19, 2). Și cum a fi sfânt însemna a fi curat, actele purificatoare aveau menirea de a cultiva sfințenia în diferitele situații considerate necurate.

Primul aspect purificator se referea la consacrarea leviților, săvârșită de către arhiereul în funcție. Întâilor leviți, pe lângă stropirea cu „apa curăției" de către arhiereul Aaron, a raderii părului, a spălării veșmintelor și a punerii mâinilor bătrânilor poporului peste ei, li se făcea și o rugăciune specială de curăție (Numeri 8, 21).

Celelalte purificări materiale se refereau la promovarea vieții spirituale și a sfințeniei față de trei stări considerate de legea mozaică ca necurăție. Acestea erau: atingerea de cadavrul omenesc, lepra și necurățiile legate de viața sexuală.

Atingerea unui cadavru, a oaselor unui mort, intrarea în casa unui mort, sau consumarea cărnii unui animal mort sau sfâșiat de fiare, până chiar și semănătura în care se găsea un cadavru, erau considerate a fi necurăție pe o perioadă mai mică sau mai mare de timp. Stările de necurăție erau eliminate prin spălări cu apă, și prin stropirea cu sângele ce se scurgea dintr-o jertfă, socotindu-se că asemenea scurgerii sângelui din animalul jertfit, tot astfel se elimină și necurăția (Leviticul 19, 11–20).

Cel ce era cuprins de lepră era considerat, la fel, necurat. El însuși striga: „tame, tame!" (necurat). Era exclus din comunitatea civilă și religioasă, până când preoții constatând vindecarea, aplicau actele ritualistice de curăție (Leviticul 13, 2–42).

Necurățiile considerate ca provenind din viața sexuală se refereau la femeia lăuză (Leviticul 12, 6–8), la ciclul lunar al femeii și la polutiile voluntare și involuntare ale bărbaților (Leviticul 15, 6–28).

Caracterul material al acestor acte purificatoare aveau în Vechiul Testament nu numai un simbol al curăției, ci și un înțeles mai profund, vizând realitățile morale trecute și viitoare. Adică, în aceste acte de curăție era adânc imprimată conștiința vinovăției de pe urma păcatului strămoșesc, care constituie în ultimă instanță și cauza necurăției firii omenești. Iar proiectarea curăției în viitor viza așteptarea vremurilor mesianice, când printr-o singură jertfă se aduce curăția definitivă și veșnică de păcat. „Întru această voință suntem sfințiți, prin jertfa trupului lui Iisus Hristos, odată pentru totdeauna... aducând o singură jertfă pentru păcat, a șezut în vecii vecilor de-a dreapta lui Dumnezeu... căci printr-o singură jertfă adusă, a adus la veșnică desăvârșire pe cei ce se sfințesc" (Evrei 10, 10–14).

În contextul vieții trăită în curăție este și votul **nazireatului** (Numeri 6, 2). El putea dura între 30 de zile, un an, sau toată viața, și constituia un angajament moral de a trăi o viață de sfințenie, consacrată Domnului. În concret, cel care depunea acest vot, bărbat sau femeie, trebuia să evite cu desăvârșire atingerea unui cadavru, să nu-și tundă, nici să-și radă părul, precum și să se abțină de la beuturi alcoolice, sau de la oricare alte plăceri care să-l ducă la necurăție (Numeri 6, 3–6).

Tot în acest context e potrivit să ne referim și la secta esenienilor, și să arătăm că deși datoria de a procrea, bazată pe porunca lui Dumnezeu (facerea 1, 28) era unanim recunoscută și aplicată în iudaism, apare totuși secta sesnienilor, care după mărturiile lui Iosif Flaviu (Antichități iudaice 18, 1, 21) și ale lui Filo din Alexandria (Apologia iudeilor 11, 14), trăiau într-o totală abstinență, renunțând la căsătorie. Ei erau caracterizați ca fiind un popor „sine ulla femina, omni uenere abdicata" (Pliniu cel Bătrân, Istoria naturală 5, 17, 4). Dacă erau totuși și esenieni căsătoriți, singurul scop al familiei viza exclusiv procrearea. În afara datoriei de a prelungi specia, bărbații nu se atingeau de femei. Iosif Flaviu înrudește termenul de „esenian" cu cel de „ὁσιότης" = sfințenie, căci aceștia sunt oamenii care mai presus de toate s-au făcut slujitori ai lui Dumnezeu, care nu sacrifică animale, ci consideră mai potrivit să-și facă gândurile demne de un om sfințit. Înrudiți cu esenienii sunt și **terapeuții**, numiți și „**rugători**", fiindcă săvârșesc o neîntreruptă liturghie spirituală. Și precum marelui preot când slujea la templu i se impunea abstinența sexuală, tot astfel și terapeuții, considerând că îndeplinesc o necontenită liturghie spirituală, și-au impus o abstinență sexuală definitivă.

Pe de altă parte, pentru a nu călca porunca lui Dumnezeu care impunea procrearea (Facerea 1, 28),mulți esenieni își înfiau copii, sau mulți intrau în comunitatea esenianā fiind înaintați în vârstă, după ce și-au împlinit datoria (procreării) față de neamul omenesc.[2]

2. Pe lângă acest caracter material ritualistic, actul purificator care în Vechiul testament și un **caracter etic-spiritual, referindu-se la curăția inimii,** și a dobândirii bunurilor duhovnicești ce rezultă din aceasta, după cum se roagă psalmistul: „Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule și duh drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele. Nu mă lepăda pe mine de la fața Ta și Duhul Tău cel Sfânt nu-l lua de la mine. Dă-mi mie bucuria mântuirii tale și cu duh stăpânitor mă întărește... Izbăvește-mă de vărsări de sânge, Dumnezeule, Dumnezeul mântuirii mele; bucura se-va limba mea de dreptatea Ta. Doamne, buzele mele vei deschide și gura mea va vesti lauda Ta..." (Psalmul 50, 11–16).

Înțelesul duhovnicesc al sfințeniei promovată în Vechiul Testament constă în transferul pe care profeții îl fac între **jertfele materiale și jertfirea păcatelor prin înnoirea vieții**. În viziunea așteptărilor mesianice, împlinirea legii nu va mai avea un caracter simbolic, formal, exterior și strict ritualistic, ci unul moral-interior, de sfințirea și înălțare a sufletului spre Dumnezeu: „Dar iată legământul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, zice Domnul: voi pune legea Mea înăuntrul lor și o voi scrie pe inimile lor, și le voi fi Dumnezeu, iar ei îmi vor fi popor" (Ieremia 31, 33). La fel și jertfele vor primi un caracter duhovnicesc de sfințenie a sufletului și a relațiilor dintre oameni: „Ce-mi folosește mulțimea jertfelor voastre? zice Domnul... Mâinile voastre sunt pline de sânge; spălați-vă; curățați-vă. Nu mai faceți rău înaintea ochilor mei. Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsat, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă" (Isaia 1, 11–17); „jertfa lui Dumnezeu este duhul umilit, inima înfrântă și smerită" (Psalmul 50, 80); „că milă voiesc, iar nu jertfă și cunoașterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot" (Oseia 6, 6); „Jertfa celor fărădelege este urâciune înaintea Domnului, iar rugăciunea celor drepți este plăcerea lui" (Pilde 15, 8).

La fel și în **practicarea ascezei prin post**, precădere are aspectul de sfințire a sufletului prin curățirea inimii de păcate și împlinirea Legii prin faptele de dreptate. „Întoarceți-vă la mine din toată inima voastră, zice Domnul. Sfâșiați inimile voastre și nu hainele voastre și întoarceți-vă către Domnul vostru, căci El este milostiv și îndurător" (Ioil 2, 12–13). S-a chiar instituit un post public al pocăinței, precum cel al ninivitenilor, ținut de conducător, dregători, adulți, copii și chiar animalele erau implicate (Ioana 3,5–8). S-a instituit apoi o sărbătoare a curăției, în ziua a zecea a lunii a șaptea (Leviticul 16,29–34; 32), la care s-au adăugat și altele tot în semn de pocăință. Postul practicat prin zdrobirea inimii și pocăință, aducând curăția sau sfințirea vieții duhovnicești, este numit de profeți „postul sfânt" (Ioil 1, 14). Având un caracter duhovnicesc, „postul sfânt" se manifestă și sub forma faptelor de iubire și dreptate față de semeni: „Nu știți postul care îmi place? – zice Domnul. Rupeți lanțurile nedreptății, dezlegați legăturile jugului... împarte pâinea ta cu cel flămând, adăpostește în casă pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l... Atunci lumina ta va răsări ca zorile

și dreptatea va merge înaintea ta, iar în urma ta, slava lui Dumnezeu" (Isaia 58, 6–8; vezi și Ieremia 14, 12).

Pe de altă parte, atât asceza, cât și pocăința pe care Dumnezeu le cere omului aflat sub dominația și vina păcatului, nu rămân decompensate și nici apăsătoare și fără rezultat, fiindcă așa cum ne asigură tot profeții, „Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu" (Iezechiel 18,32 și 33, 11). Aceasta înseamnă că precum Dumnezeu este drept și pedepsește păcatul, în același timp el este și Părintele bun care iartă pe fiii Săi care se îndreaptă, fiindcă le vrea viața duhovnicească mereu și mereu îmbunătățită. De aici se întrevăd zorile principiului care va deveni formulă de aur în Noul Legământ: „urăște păcatul, dar iubește pe păcătos!"

Tot sub aspectul de sfințenie-curăție intră și concepția biblică și iudaică potrivit căreia săvârșirea oricărui act sacru este incompatibil cu sexualitatea. Astfel, preoții se abțineau de la raporturile sexuale înainte de a sluji la templu (Leviticul 22, 3), considerându-se că odată ce actul conjugal introduce necurăția și nu te mai poți „apropia de cele sfinte" (Leviticul 15,18). La fel și arhiereul când își exercita funcțiile sacre, făcea abstinență sexuală. Vedem mai bine acest lucru din pregătirea primirii din partea poporului, prin Moise, a teofaniei de pe Sinai. Astfel, Dumnezeu îi spune lui Moise: „Pogoară-te și grăiește poporului să se țină curat astăzi și mâine și să-și spele hainele, ca să fie gata pentru pomâine" (Leviticul 19, 10–11). „Pogorându-se deci Moise din munte la popor, el a sfințit poporul, și spălându-și ei hainele, le-a zis: „să fiți gata pentru poimâine și de femei să nu vă atingeți" (Leviticul 19, 14–15). Astfel cerând Moise poporului să fie sfânt, prin înfrânare timp de trei zile de la raporturile sexuale, rezultă că sfințenia prin excelență este dată de abținerea de la relațiile sexuale. De aici vedem că dacă poporul Israel căruia Domnul nu i-a vorbit decât un ceas nu a putut auzi glasul lui Dumnezeu fără a se fi sfințit vreme de trei zile, chiar dacă nu s-ar mai fi urcat pe munte și nu a mai intrat în norul des, atunci Moise, acest prooroc, acest ochi luminos al întregului popor, care s-a aflat tot timpul înaintea lui Dumnezeu și a vorbit cu El gură către gură (Numeri 12, 8), cum ar mai fi putut el însuși să mai continue starea de om căsătorit? Căci Moise după ce a început să proorocească nu s-a mai apropiat de femeia lui, nu a mai avut copii, nu a mai zămislit, păstrându-și viața pentru a o pune în slujba lui Dumnezeu; cum oare ar fi putut petrece 40 de zile și 40 de nopți pe Sinai, dacă ar fi fost reținut de legăturile căsniciei? – se întreabă Epifaniu (P. G. 42, 724 D–725 A), iar Fericitul Ieronim continuă: „Este tocmai acest Moise, care, după ce avusese parte de o înfricoșată viziune – un înger sau Domnul Însuși vorbind de pe rug – nu s-a mai putut apropia nimeni de el fără a-și dezlega mai întâi curelele încălțămintei și fără a lepăda legăturile căsătoriei" (P. L. 23, 249 A). E de remarcat faptul că exegeza rabinică spune că „scoaterea încălțămintei din picioare" (Ieșirea 3, 5) trebuie înțeleasă ca „renunțare la raporturile conjugale". Pentru acest motiv tradiția iudaică învață că din ziua în care Moise a fost investit cu misiunea sa profetică, și-a încetat viața conjugală. Datorită relațiilor constante de maximă apropiere cu Dumnezeu, pentru Moise castitatea trebuie să fie definitivă, în timp ce pentru restul poporului, avea doar un caracter temporar.

Abstinența sexuală temporară făcea parte și din riturile preliminare plecării într-o expediție militară, fiindcă israeliții considerau „războiul ca o acțiune sacră"[3], de unde și expresia: „qiddes milhama", însemnând „a declara (în sens de a sfinți) războiul". Așa se explică faptul că David ajungând cu tinerii care îl escortau la preotul Ahimelec și îi cere să mănânce pâine, iar acesta neavând decât pâinea sfințită de care nu se atingea numai preoții, consimte totuși să i-o dea, cu condiția ca tinerii să fie în stare de curăție sub aspect sexual (1 Regi 21, 2–7).

Abstinența temporară se mai impune apoi și ca rit penitențial, în situații critice amenințate de nenoriciri, cum a fost de pildă potopul, când Noe și fii săi trebuiau ca pe toată perioada să trăiască în abstinență sexuală (Facerea 6, 12–18; 8, 16). La fel și profetul Ieremia văzând dinainte ruina ce amenința țara, primește poruncă de a nu se căsători. (Ieremia 16, 1–4).[4]

În altă ordine de idei cărțile profetice ca și, mai ales cărțile sapiențiale ale Vechiului Testament abundă în texte care recomandă înțelepciunea practică a cumpătării în multiple formule ale vieții. Toate aceste sfaturi au menirea de a arăta chibzuința, cumințenia, echilibrul și ordinea în viață. Ele nu exclud bunurile vieții, nici nu interzic întrebuințarea lor, ci indică scopul util al folosirii cumpătate.

Iată câteva din ele:

„Asemenea unei cetăți cu o spărtură și fără zid, așa este omul căruia îi lipsește stăpânirea de sine" (Prov. 25, 28); „Este o mare însușire pentru om să se stăpânească de la ceartă și tot nebunul se întărâtă" (Prov. 20, 3); „Nu te lăsa în voia patimilor tale, ca să nu fii târât de ele ca de un taur furios" (Sinah 6, 2); „Nu te veseli cu multă desfătare, nici nu te lega cu îngreunarea ei" (Sinah 18, 32); „Dacă ai găsit miel, mănâncă cât îți trebuie, ca nu cumva să te saturi și să verși" (Prov. 25, 26); „Nu fi printre cei ce se îmbată de vin și printre cei ce își desfrânează trupul lor" (Prov. 23, 20); „Cel ce iubește veselia, va duce lipsă, cel căruia îi place vinul și miresmele nu se îmbogățește" (Prov. 21, 17); „Nu fii printre cei ce beau vin, nici printre cei ce se îmbuibă cu carne" (Prov. 23, 20); „Vai de cei ce aleargă după băuturi amețitoare" (Isaia 5, 11); „Vinul... și desfrânarea iau mintea omului" (Oseia 4, 11); „Vai de cel ce dă aproapelui său să bea... vai ție, care torni băutură amețitoare" (Avacum 2, 15); „Vinul este batjocoritor... oricine se îmbată nu este înțelept" (Prov. 21, 1); „Cine iubește banii nu se va sătura de bani, iar cel ce iubește bogăția nu va avea parte de rodul ei" (Ecleziast, 5, 9); „Nu te încrede în avuțiile câștigate pe nedrept, că nimic nu-ți vor folosi în ziua judecății" (Sinah 5, 10); „Cu îmbrăcămintea hainelor să nu te lauzi, nici cu ziua măririi să nu te trufești..." (Sinah 11, 4); „Bună este avuția la cel care este fără de păcat și rea este sărăcia în gura celui nefericit" (Sinah 13, 29); „Îmbrăcămintea

omului, dezvelirea dinților când râde și umbletul lui vestesc ce este el" (Sinah 19, 27); „Fii grabnic la ascultat și zăbavnic la dat răspuns" (Sinah 5, 13); „Mai înainte de a cerceta, nu huli; cunoaște întâi și apoi dojenește" (Sinah 18, 19); „Nebunul când râde își înalță glasul, iar omul cuminte abia va zâmbi" (Sinah 21, 22); „Cel încet la mânie e mai de preț decât un viteaz, iar cel ce își stăpânește duhul este mai prețuit decât cuceritul unei cetăți. „Nu te întovărăși cu omul mânios și cu cel înfierbântat de furie să nu ai nici un amestec" (Prov. 22, 24); „Omul mânios ațâță cearta, pe când cel domol liniștește aprinderea" (Prov. 15, 18)[5].

Virtutea cumpătării apare mai evident și direct exprimată în **cărțile necanonice apărute în epoca elenistică.** Și este explicabil, întrucât virtuțile filosofiei grecești pătrund odată cu influența platonică în Alexandria și în marele centre culturale ale vremii. Iar evreii le-au primit pe considerentul că ele au fost totdeauna ale lor. Înțelepții Elladei care le-au transmis, au fost – spuneau ei, ucenicii lui Moise, care le-a primit de la Dumnezeu. Astfel cartea **Înțelepciunea lui Solomon** (8,27) ne prezintă virtuțile cardinale toate la un loc: „Și de iubește cineva dreptatea, ostenelile înțelepciunii rodesc sfinte puteri, ea ne învață înfrânarea – temperanța (σωφροσύνη), înțelepciunea-chibzuința (φρόνησις), dreptatea (δικαιοσύνη) și curajul (ἀνδρεία). La fel adverbul „σωφρονῶς" utilizat curent în epoca elenistică apare folosit și de Septuaginta: „Fiindcă înțelepciunea toate le știe și le înțelege și mă va povățui înțeleptește (sofronos)..." (9, 11).

O altă carte necanonică din perioada elenistică care s-a bucurat de mare popularitate la dascălii Bisericii din perioada de aur a patristicii, este **cartea IV Macabei**. Aici sofrosyne este alăturată sofiei aflându-se în antiteză cu îmbuibarea și desfrâul (IV Macabei 1, 3). Este apoi identificată cu enkrateia, reprezentând controlul poftelor spirituale și fizice, fiindcă ea exprimă partea rațională (logismos) îndreptată în scopuri practice (1, 35; 2, 15; 3, 19). Sinonim cu „logismos" este „sofron nous" care îndeplinește funcția de control asupra ambiției, aroganței și mâniei; moderând unele patimi, sau anulându-le pe altele (2, 15–20)[6].

De o importanță deosebită pentru remarca făcută cumpătării este tratatul filosofic **„Despre rațiunea dominantă"** (Peri autocratoros logismon) atribuită lui **Iosif Flaviu,** datând din primul secol creștin. A fost scris la Alexandria și a fost introdusă în Septuaginta sub numele de *IV Macabei.* Fiind inclusă și în Biblia de la București, din 1688, această operă constituie prima scriere în limba română cu caracter de filosofie morală. Cartea are 19 capitole, dintre care primele patru expun teoria stoică a afectelor, apoi despre cele patru virtuți luate de stoici de la Platon (Republica IV, 427e), pe fundalul evenimentelor de eroism ale fraților Macabei. Cartea poartă acest titlu, întrucât nu-și propune, asemenea stoicilor, să „distrugă" afectele înăscute, ci să le domine prin rațiune. Rațiunea **„bine cinstitoare"** a omului credincios legii mozaice este definită, după Aristotel: **„mintea cu cugetare dreaptă"** (orthos logos) (E.N. 1144 b 26). Deși acest tratat este socotit necanonic, i se atribuie cinstea cuvenită, Eusebiu de Cezarea spunând despre ea că

este o „operă de artă puțin comună" (Ist. bis. III, 10), iar Fericitul Ieronim îi spune: **„liber valde elegans"**. Virtutea supremă este prudența, (fronesis), iar sofrosyne alături de celelalte două ajută la conturarea ei: „După cum plăcerea și durerea sunt ca două vlăstare răsărite din trup și din suflet, mulți sunt și mugurii acestor vlăstare. Deci rațiunea, un grădinar al tuturor, curățindu-le, plivindu-le, legându-le, udându-le și îndreptându-le într-o parte sau alta, domesticește" obiceiurile și pasiunile. Căci rațiunea este conducătoarea virtuțiilor și stăpână a pasiunilor. Observăm deci mai întâi că rațiunea este stăpână a pasiunilor prin acțiunile inhibatorii ale cumpătării. Cumpătarea este cea care înfrânează dorințele" (I, 28–32) „Când a alcătuit Dumnezeu pe om a sădit în el pasiuni și înclinări și totodată i-a așezat mintea pe un tron în mijlocul simțurilor; iar minții i-a dat legea, prin care de se va conduce, va stăpâni peste o împărăție cumpătată și dreaptă și bună și curajoasă (II, 22–23)". ...Căci mintea cumpătată poate birui silniciile pasiunilor și stinge flăcările împunsăturilor și durerilor trupurilor" (III, 17). „...Tu îți bați joc de filosofia noastră, ca și cum într-însa nu am viețui în chip rațional. Dar ea ne învață cumpătarea (sofrosyne), ca să ne dominăm toate plăcerile și dorințele, ne îndeamnă la îmbărbăție, ca să răbdăm toată durerea de bună voie și ne povățuiește dreptatea, pentru ca numai pe adevăratul Dumnezeu să-l cinstim cu mare cuviință (V, 22)..."[7].

Nu vom încheia expunerea cu privire la virtutea cumpătării în Vechiul Testament, înainte de a arăta că deși noțiunea sofrosynei lipsește din cărțile canonice, ea este totuși prezentă în viața morală a multor drepți care rămân prețuiți prin trăirea ei. E suficient să ne gândim la tânărul Iosif, la eroismul lui moral de a rămâne neprihănit (castitas) în fața lui Dumnezeu... Credința lui puternică face ca în suflet să vibreze legea sophrosynei înscrisă în natura omenească prin biruința iertării asupra răzbunării, a milei asupra mâniei; și astfel să restabilească cerul senin al dragostei frățești. Ne vom referi apoi la o altă situație care ne oferă posibilitatea de a o remarca pe sofrosyne. Și anume, după ce Saul era tulburat de duhul cel rău, „David luând harpa și cânta, lui Saul îi era mai ușor și duhul cel rău se depărta de la el (I Regi 16, 23)". Iată deci că muzica, despre care am văzut că este identică cu sofrosyne prin harmonia proporțiilor existentă în univers și în om, aduce liniștea, alungând zbuciumul sufletesc. Și Saul se liniștea prin muzică, asemenea lui Oreste, care după ce aduce jertfa de ispășire, depășește tulburarea care îl chinuia, obținând pe sofrosyne.

Pe de altă parte Solomon nu cere de la Dumnezeu nici bogăție, nici slavă și nici capul dușmanilor. El cere înțelepciune pentru a putea conduce poporul. E vorba de înțelepciunea practică concretizată în discernământ, adică în capacitatea „de a deosebi binele de rău" (III Regi 3, 9).

Vrednic de pomenit este apoi și numele unei femei demne: Susana. Ea își apără cinstea și nevinovăția (innocentia) în urma acuzelor false ce i-au fost aduse, având încredere în atotputernicia și dreptatea lui Dumnezeu. Demn de reținut este și numele Iuditei care zădărnicește planurile criminale ale lui Olofern îndreptate împotriva poporului ei. Iar până la urmă, Olofern este victima propriei sale destrăbălări. Și exemplele pot continua...

2. NOUL TESTAMENT

În Noul Testament virtutea cumpătării exprimată mai ales prin sofrosyne primește un caracter mult mai larg, vizând o gamă de nuanțe noi, legate atât de specificul noi religii care se răspândea la popoare cu culturi diferite, cât și la necesitatea „încreștinării" însăși a sofrosynei.

Distingem astfel următoarele aspecte ale cumpătării:

1. Sofrosyne își păstrează înțelesul de bază, cel de sănătate a minții, contrar nebuniei, (μανία) când este vorba de îndrăcitul din Gadara, care după vindecarea săvârșită de Mântuitorul „ședea îmbrăcat și întreg la minte" (σωφρονοῦντα) (Marcu 5, 15, Luca 8, 35). Același înțeles îl oferă și cuvintele Sfântului Apostol Pavel în fața lui Festus: „nu sunt nebun (οὐ μαίνομαι) ...ci grăiesc cuvintele adevărului și rațiunii sănătoase (σωφροσύνης)" (Fapte 26, 25).

2. Sofrosyne exprimă în Noul Testament contrarietatea față de hyperfrosyne, adică de cugetarea îngâmfată, arogantă și disprețuitoare, care produce tulburare în comunitatea creștină[8]. Astfel este întâlnit în Romani 12, 3. După ce în versetul precedent (Rom. 12, 2). Apostolul se referă la schimbarea vieții, prin înnoirea minții; pentru a putea cunoaște și urma voia lui Dumnezeu, vine cu precizarea că această înnoire a minții și a vieții constă în a „nu cugeta despre sine nimeni mai mult decât se cade să cugete (μὴ ὑπέρ φονείν παρὰ δεί φρονείν), ci să cugete spre a fi chibzuit, înțelept, cuminte (ἄλλα φρονείν ἐις τὸ σωφρονείν) după măsura credinței (μέτρον πίστεως) împărțită de Dumnezeu fiecăruia". De aici vedem că „sofronein" este corelat cu „metron pisteos", și devine determinant în asigurarea bunei rânduieli a comunității creștine. Și dacă „măsura credinței" exclude pe „hyperfrosyne", atunci ea va adopta pe „tapeinofrosyne", după cum precizează Apostolul în continuare: „nu vă gândiți la cele înalte, ci lăsați-vă duși spre cele smerite (Romani 12, 16)". (μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ἀλλὰ τοίς ταπεινοίς συναπαγόμενοι).

În felul acesta Apostolul identifică pe sofrosyne cu tapeinofrosyne. Aceasta din urmă reprezintă „gândul lui Hristos" (Filipeni 2, 5), cu care trebuie să se identifice noua schimbare a minții, cum am văzut mai sus. De aici recomandarea: „nimic făcând cu ceartă sau cu mărire deșartă, ci cu smerenie socotind unul pe altul mai de cinste decât el însuși (ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλήλους)" (Filipeni 2, 3; Col. 3,12). Această gândire smerită crează și asigură unitatea credinței în Hristos, fiindcă „dacă toți cugetă ca Iisus Hristos când a murit pentru noi păcătoșii, atunci nu se pot despărți, atunci sunt solidari ca frații"[9].

3. Sofrosyne este în opoziție cu tirania poftelor = ἐπιθυμία; cu revolta poftelor carnale împotriva spiritului (Galateni 5, 17); cu „pofta

trupului, pofta ochilor și trufia vieții" (I. Ioan 2, 16). Sofrosyne tempererează, aduce măsura și echilibrul în desfășurarea vieții spre a ne elibera din stricăciunea poftei celei din lume (τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς-(II Petru 1, 4). Sfântul Apostol Petru arată că se cuvine ca creștinii să părăsească viețuirea de altădată, când au „umblat în desfrânări, în pofte, în beții, în îmbuibare de mâncare și băutură (I Petru 4, 3)" ci mai presus de orice „să fie chibzuiți și să privegheze în rugăciune (σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προτευχάς)" (I Petru 4,7). Apoi Apostolul adaugă: „iar mai presus de toate să aveți dragoste fierbinte unii față de alții, pentru că dragostea acoperă mulțime de păcate" (I Petru 4, 8). Aceasta înseamnă că dragostea care acoperă păcatele trecutului este în funcție de modul în care ei reușesc să fie chibzuiți (sofrosein) și să privegheze în rugăciune. Asociat și sinonim cu νηφάλιος este σώφρων și atunci când arată calitățile episcopului și însușirile bătrânilor care trebuie să fie întregi la minte (cuminți) (sofrona), (a avea sufletul curat, a fi drept, moderat în toate). Dar în același timp să fie treji, mereu în stare de veghe „nefalios" (I Tim. 3,1; Tit 2,2). Literal, verbul „νήφειν" înseamnă a nu bea vin. Acest înțeles este sinonim cu a fi treaz, a veghea, fiindcă vinul te adoarme și îți tulbură mintea. Această priveghere se referă în special la parusia Domnului, după cum El însuși a poruncit: „luați aminte de voi înșivă, ca să nu se îngreuneze inimile voastre de mâncare și băutură peste măsură și de grijile lumii și fără de veste să vină asupra voastră ziua aceea (Luca 21, 34)".

4. Sofrosyne este sinonim cu κόσμιος (în sensul de: cuviincios, decent, modest, cinstit, demn) și cu αἰδῶς (sfială). Astfel, Sfântul Apostol Pavel arată că „îmbrăcămintea femeilor trebuie să fie cuviincioasă, în bunăcuviință (decentă = ἐν κοσμίῳ) și să se împodobească cu sfială (μετὰ αἰδοῦς) și cu cumințenie (μετὰ σωφροσυνής), nu cu împletituri de păr sau cu aur sau cu mărgăritare, sau cu veșminte scumpe, ci cu fapte bune, cum se cuvine femeilor care fac mărturisire de evlavie (I Timotei, 2, 9; vezi și I Petru 3,2–5).

5. Manifestând stăpânirea de sine și autocontrolul în stăvilirea poftelor și patimilor, sofrosyne devine hagiasmos (sfințire), ca expresie a curăției (katharsis), a eliberării de sub revolta patimilor și poftelor trupești (pathos epithymias). Acest fapt este subliniat de Sfântul Apostol Pavel când arată că Dumnezeu nu ne-a chemat la necurăție (akatharsia), ci la sfințenie (hagiasmos) (I Tesaloniceni 4, 7). Astfel virtutea cumpătării se încreștinează, fiindcă „cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele (epithymiai) (Galateni 5, 24), renăscând la o viață de sfințenie în Hristos. Aceasta se evidențiază prin faptul că la împlinirea sofrosynei ajută harul divin. Ea nu rămâne numai la nivelul puterilor firești, ci se împlinește prin puterea harului divin, devenind astfel o virtute specific creștină: „Pentru că harul mântuitor a lui Dumnezeu s-a arătat tuturor oamenilor, învățându-ne ca, lepădând fărădelegea și poftele lumești (kosmikos epithimias), să viețuim în veacul de acum cu cumințenie (sofronos) și cu dreptate (dikaios) și cu evlavie (eusebos) (Tit 2, 11–12).

Sofrosyne devine virtute duhovnicească, implicată în „roada Duhului Sfânt", prin identitatea ei cu enkrateia (înfrânarea de la pofte și patimi) (Galateni 5, 22).

Caracterul creștin al cumpătării este dat și de legătura ei cu virtuțile specific creștine: credința și dragostea. Sfântul Apostol Petru arată cum virtuțile creștine pornesc din credință și se împlinesc în dragoste: „...puneți toată sârguința, adăugând la credința voastră virtutea, la virtute cunoștința, la cunoștință înfrânarea, la înfrânare răbdarea, la răbdare evlavia, la evlavie iubirea frățească, iar la iubirea frățească dragostea (II Petru 1, 5–6)". Sfântul Apostol Pavel arată că sofrosyne se contopește cu agape în același duh: „pentru că Dumnezeu nu ne-a dat un duh de temere, ci de putere (dynamis), de dragoste (agape) și sobrietate (sofronismos) (II Timotei 1,7).

Virtutea cumpătării are în Noul Testament și o referire la bunurile materiale necesare vieții.

De la început trebuie să precizăm că atitudinea Apostolului față de bunurile materiale este pozitivă și foarte naturală: „Toată făptura lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de lepădat dacă se ia cu mulțumire" (I Timotei 4, 4). Problema se pune: cum se iau, adică cum se folosesc bunurile. Și aici Apostolul apelează la „dreapta socoteală" (logos orthos) pentru a le da creștineasca folosire. El le vede toate „sub specie aeternitatis": „Bucatele sunt pentru pântece, și pântecele pentru bucate, dar Dumnezeu le va strica și pe el și pe ele. Iar trupul nu este pentru desfrânare, ci pentru Domnul, și Domnul pentru trup" (I Corinteni 6, 13). De aici vedem că în chip natural și necesar hrana este indispensabilă vieții biologice. Trupul nu poate exista fără hrană. Hrana este deci necesară și trebuie folosită până la necesar. Vinovate sunt îmbuibarea și nesațiul. Ele sunt determinate de poftele trupului, și anume atunci când simțurile pierd controlul și stăpânirea minții. Trupul are menirea de a fi „templu al Duhului Sfânt și mădular a lui Hristos" (I Corinteni 6, 15–19; Coloseni 2, 16). Când însă mintea coboară în trup, ea va fi dominată de simțuri și mai ales de concupiscența rămasă în fire odată cu păcatul strămoșesc. Și astfel „mintea devenind a cărnii" νοός τῆς σαρκός (Coloseni 2, 18) este dominată de pofte și își pierde rolul de „luminător al trupului", iar „gândul intrând în lucrurile rele" (ἐν τοῖς ἐργοῖς πονηροῖς Coloseni 1, 21) își pierde „priceperea duhovnicească" (σινέσις πνευματικῆς Coloseni 1, 9), și astfel în loc să controleze, să stăpânească și să dirijeze simțurile, li se supune spre argumentare și susținere, încât se înrobește poftelor (Ioan 8, 34), devenind din „trupul lui Hristos" (τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ Coloseni 2, 17), „trupul păcatelor cărnii" (Col. 2.11), adică subjugat de pofte și plăcerile animalice.

Virtutea cumpătării se manifestă prin efortul moral al stăpânirii de sine, alungând, prin mintea luminată de credință și întărită de har, poftele oarbe ale firii, spre a se statornici ordinea și echilibrul. Este refuzul îmbuibării, nesațiului, a lăcomiei; este stavila împotriva năvălirii poftelor care incendiază firea, este o „răstignire a poftelor" (Galateni 5, 24). De

aceea Apostolul putea spune: „căci îmi chinuiesc trupul și îl supun robiei..." (I Corinteni 9, 27).

Virtutea cumpătării prin dreapta socoteală stabilește necesarul în funcție de scopul superior al vieții duhovnicești, nu numai cu referire la mâncare și băutură, ci și cu privire la îmbrăcăminte, comportare, acumularea și folosirea bunurilor vieții, după îndemnul Apostolului: „Evlavia cu îndestulare de sine este însă mare câștig, căci noi n-am adus nimic pe lume și nici nu putem să scoatem ceva; având însă hrană și îmbrăcăminte, vom fi îndestulați cu acestea. Iar cei ce vor să se îmbogățească, cad în ispită și în cursă și în multe pofte nesocotite și vătămătoare, care cufundă pe oameni în ruină și în pierzare „(I Timotei 6, 6–11). În același timp, Apostolul prezintă virtutea cumpătării sub forma dreptei socoteli și ca o chibzuință, ca o deliberare, o alegere, enunțând regula: „Toate să le cercetați, țineți ce este bun (I Tesaloniceni 5, 21)". De pildă vinul nu e rău în sine. În antichitate era considerat un leac tămăduitor, alături de untdelemn (Luca 10, 34). Sfântul Apostol Pavel îl chiar recomandă ucenicului său pentru „desele sale suferințe" (I Timotei 5, 23). Unora le „veselește inima", cum spune psalmistul, sau cum îl recomandă Proverbele lui Solomon: „dați vin celui cu amărăciune în suflet, ca să uite și să nu-și mai aducă aminte de chinul său (31, 6–7)".

Apostolul vorbește apoi de „Paharul Domnului" (I Corinteni 11, 27) spre iertarea păcatelor și spre viață veșnică, spre împărtășirea vieții lui Dumnezeu. Dar același vin poate deveni „paharul diavolului", aducător al beției demențiale, ducătoare la tot felul de acte necontrolate, pofte nesăbuite, violență depresiune, orgii, boli... De aici și interdicția categorică a Apostolului: „nu vă îmbătați de vin, în care este desfrânare" (Efeseni 5, 18). Văzând această contradicție în folosirea și efectele băuturii, a determinat pe un dascăl al Bisericii să spună că băutura este de la Dumnezeu, iar beția este de la diavol... Iată, și numai din acest exemplu, rezultă că virtutea cumpătării sub forma dreptei socoteli, trebuie să fie balanța care să chibzuiască și să deosebească ce este bun și folositor, de ceea ce este vătămător, chiar dacă este vorba de unul și același lucru.

Din cele de mai sus vedem că virtutea cumpătării încreștinată se deosebește de cea practicată de filosofii antici și prin caracterul ei veșnic, prin modul de a aborda viața și bunurile ei prin prisma veșniciei. Cei cumpătați vor beneficia de strădania cultivării acestei virtuți nu numai în această viață, ci și în viața viitoare, fiindcă „nici desfrânații, nici lacomii, nici bețivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu" (I Corinteni 6, 9–10; Efeseni 5, 5).

În sfârșit, virtutea cumpătării apare în Noul Testament și ca o capacitate de bună chibzuință care deosebește, separă și alege ceea ce este bun de ceea ce este rău. E vorba de „diakrisis", care se manifestă ca o harismă, și anume cea a deosebirii duhurilor (I Corinteni 12, 10), după cum arată și Sfântul Apostol Ioan: „nu dați crezare oricărui duh, ci cercetați duhurile dacă sunt de la Dumnezeu... (I Ioan 4, 1–3)".

Iată o interpretare duhovnicească a Sfântului Grigorie cel Mare cu privire la modul în care creştinul trebuie să „deosebească" lucrarea lui Dumnezeu în viaţa lui: „Adesea omul atribuie mâniei lui Dumnezeu ceea ce este un dar al harului şi adesea el ia drept un har, ceea ce este un efect al mâniei divine. De multe ori el primeşte ca un har darul de a face minuni, şi totuşi chiar acest dar îl face să se înalţe prin orgoliu şi să cadă. De obicei el se teme ca de un efect al mâniei divine de ispitele care i se opun, şi totuşi chiar aceste ispite care îl apasă, îl fac mai treaz pentru a se menţine în virtute. Care dintre noi nu se va crede aproape de Dumnezeu când se va vedea copleşit de darurile de sus, când va primi darul profeţiei, ştiinţei de a învăţa pe alţii, harul de a vindeca bolile? Adesea se întâmplă că sufletul crezându-se sigur de virtutea sa, cade în delăsare, iar duşmanul care stă la pândă, îl pătrunde dintr-o dată, făcându-l să cadă într-o greşală pe care nici nu o prevăzuse, şi astfel el este pentru totdeauna despărţit de Dumnezeu prin aceeaşi faptă care îl apropiase pentru un timp de Dumnezeu. Şi aceasta, fiindcă sufletul nu a avut grijă să-şi păstreze statornicia faţă de Dumnezeu. Şi cine nu s-ar crede părăsit de harul divin, când, ajungând printr-o încercare la un progres duhovnicesc, se vede hărţuit neîntrerupt de ispitele carnale; când gândurile ruşinoase se adună în sufletul său, când imagini necurate îi obsedează imaginaţia? Totuşi, când aceste ispite nu reuşesc decât să-l obosească fără să-l învingă, ele nu-l ucid prin neruşinare, ci îl menţin prin smerenie, astfel că sufletul resimţindu-şi slăbiciunea în ispită îşi pune tot sprijinul în ajutorul divin"[10].

–NOTE BIBLIOGRAFICE–

1. Omilia 1-a despre post, cuvântul 111, trad. Pr. D. Fecioru (PSB 17), Bucureşti, 1986, p. 348.

2. Antoine Guillaumont, Originea vieţii monahale (Pentru o fenomenologie a monahismului), trad. Constantin Jinga, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998, p. 25–28.

3. R. de Vau, Les institutions de l'Ancien Testament, II, Paris, 1960, p. 73.

4. Antoine Guillaumont, o.c.p. 11–23.

5. Sunt multe aspecte ale cumpătării având un caracter social. A se vedea în acest sens: Diac. Lect. M. Chialda, Învăţături moral sociale în cartea Proverbelor lui Solomon, în rev. Studii Teologice nr. 1–2/1995 p. 3–25; Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu, Actualitatea învăţăturilor sociale în cartea lui Isus Sirah, în rev. „Studii Teologice" nr. 9–10/1995, p. 582–600.

6. Gherhard Friedrich, Teologisches Worterluch Zum Neuen Testament, Stuttgard, 1964, col. 1097–1098.

7. Virgil Cândea, Raţiunea dominantă, Cluj-Napoca, 1979, p. 172–214.

8. ὑπερφρονέω format cu ὑπὲρ, indică o judecată aflată „deasupra", peste măsură. De fapt „hyper" conferă verbului căruia i se ataşează sensul de „deasupra" „peste", exprimând situarea mai sus de, dincolo, depăşirea măsurii, dispreţuirea cuiva (Conf. Dr. Felicia Ştef, Sintaxa structurală a limbii vechi greceşti, Bucureşti, 1987, p. 235).

9. Dr. Werner de Boor, Die Briefe an die Philipper und Kolosser, Verlag R. Brokhaus Wuppertal, 1969, p. 70.

10. Moralia IX, 13, 20, Migne, P.L. 75, col. 870. B.C.

VIRTUTEA CUMPĂTĂRII ÎN GÂNDIREA PATRISTICĂ

Veacul apostolic și cel post apostolic va prelua tezaurul moral duhovnicesc pe care l-a creat Revelația Sfântă a Noului Legământ, lărgindu-i orizontul sub diferite forme și practici, în funcție de noile realități cu care Biserica creștină se va confrunta de-a lungul vremii. În felul acesta, virtuțile însele vor primi amprente particulare și se vor dezvolta în noi și variate viziuni.

Acest fapt îl va demonstra și virtutea cumpătării, dată fiind gama variată de înțeles și de exprimare în viitor.

1. PĂRINȚII APOSTOLICI

Una din cărțile care au apărut în perioada apostolică este Didahia, sau Învățătura celor 12 Apostoli, care chiar dacă nu amintește în mod expres despre virtutea cumpătării, ne oferă posibilitatea de a-i semnala prezența prin alte moduri de exprimare, adică prin virtuțile cu care este asociată, sau cu păcatele cu care se află în contradicție. Prezentând la început calea vieții și calea morții, îl pune pe credincios, asemenea lui Hercule în fața virtuții și a viciului, să aleagă și să delibereze, urmând calea vieții. Apare același „Y" ca simbol al lui διάκρισις ca virtute a deosebirii, a chibzuinței, prin care se exprimă virtutea cumpătării. În capitolul I al cărții, după ce laudă **milostenia** și laudă pe cel ce o practică, vine cu precizarea dreptei judecăți, a logosului orthos: „să asude milostenia ta în mâinile tale până cunoști cui o dai..."[1]. În alt capitol, cartea stabilește dreapta judecată cu privire la **ospitalitate**, precizând: „Orice Apostol care vine la voi să fie primit ca Domnul: dar să nu rămână decât o zi; iar dacă e nevoie și a doua zi; dar dacă rămâne trei zile, este profet fals (XI, 4–6)".

În același timp calea vieții recomandă creștinilor virtuțile și exclude poftele trupești și lumești (I, 4): adulterul, lăcomia, răpirea, mândria (II, 1–7), mânia ce duce la ucidere și pofta (ἐπιθυμία) care naște desfrânare (III, 1–4).

Pe de altă parte, manifestările hybrisului se încadrează în **„calea morții"**. Iată câteva din ele: „...să nu te înalți pe tine însuți, nici să nu ai sufletul tău obraznic (111, 9)". Se recomandă apoi să se evite „inima vicleană, mândria, lăcomia cuvintele de rușine, îngâmfarea, lipsa de teamă, nerușinarea (impudiciția), obrăznicia... (V, 1)".

În epistola I către Corinteni a **Sfântului Clement Romanul**, cumpătarea apare sub forma lui sophrosyne, în corelația celorlalte virtuți specific creștine. Se arată astfel la sfârșitul cărții că au fost trimiși la ei (corinteni) „bărbați plini de credință și sobrietate" (pistous și sofronas) (L XIII, 3). Iar în rugăciunea de la sfârșit se spune: „Cel ce a ales pe Domnul Iisus Hristos și pe noi prin El, popor ales, să dea oricărui suflet, care cheamă slăvitul și sfântul Lui nume, credința (πίστις), pacea, răbdarea, înfrânarea (enkrateia), curăția (hagneia) și neprihănirea (saphrosine) spre a bineplăcea Lui... (LXIV, 1).

Sfântul **Ignatie Teoforul în Epistola către Efeseni** unește pe hagneia (curăția, puritatea) cu sophrosyne ca virtuți ale imitației lui Hristos: „...Să ne străduim să imităm pe Domnul... și să rămânem trupește și duhovnicește în Iisus Hristos, în toată curățenia (hagneia) și cumințenia (sophrosyne)" (X, 3).

Sfântul Policarp, în Epistola către Filipeni, recomandă văduvelor să se poarte cu cumințenie (sofron) în credința Domnului, să se roage necontenit pentru toți, să se depărteze de orice defăimare, de vorbire de rău, de iubire de argint și de orice lucru rău..." (IV, 3).

2. APOLOGEȚII CREȘTINI

Prima îndatorire a apologeților în cultivarea și impunerea monoteismului specific religiei creștine, era aceea de a arăta deșertăciunea și falsitatea idolatriei, față de superioritatea credinței într-un singur Dumnezeu, deosebit total de zeii păgâni. Dacă zeii aveau toate defectele morale ale oamenilor, complăcându-se în acolasia, Dumnezeul adevărat, creatorul cerului și al pământului, l-a făcut pe om după chipul Său, imprimându-i calitățile Sale și chemându-l la desăvârșirea Sa. De aceea, **Sfântul Iustin Martirul și Filosoful** sublinia: „Așa cum am fost învățați, Dumnezeu nu are nevoie nici măcar de ofrandele materiale ale oamenilor,

El fiind acela care procură tuturor toate; dar cum am fost învățați, suntem convinși și credem că El acceptă cu plăcere numai pe aceia care imită calitățile Lui bune: σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ φιλανθρωπίαν καὶ ὅσα οἰκεία θεῷ ἐστι[2]. (Înțelepciunea, dreptatea și iubirea de oameni și toate câte sunt proprii lui Dumnezeu). *De acum sophrosyne* va primi în concepția Sfinților Părinți o valență superioară. Ea va fi ὁμοίωσις θεῷ (asemănarea lui Dumnezeu).

Prin acest aspect moral, reprezentând unul din atributele lui Dumnezeu, căruia trebuie să i ne asemănăm, sophrosyne devine superioară față de conceptul cu același nume promovat de filosofia antică. Cu toate acestea, apologeții creștini sunt nevoiți să apere viața morală a creștinilor în fața acuzelor venite din partea dușmanilor, care îi învinuiau de orgii indecente și obscene în timpul acelor rituri și ceremonii ale căror taine vor provoca suspiciuni. De aceea în scrierile apologeților sophrosyne va primi mai multă atenție chiar decât caritatea. Ei arătau că sophrosyne, virtute atât de prețuită la păgâni, nu numai că nu este străină creștinilor, dar primește valențe mult superioare în noua religie acuzată de imoralitate. Astfel sophrosyne se identifică cu temperanța și se amplifică prin puritate, în castitate (neprihănire). În felul acesta, sophrosyne devine adevăratul criteriu de a judeca conduita creștinilor față de păgâni. De pildă, sophrosyne privită ca sobrietate reprezintă contradicția cu beția (ebrietate) la păgâni.

Sfântul Iustin arată că după ce au primit pe Hristos în sufletul lor, creștinii nu-și mai găsesc plăcerea în desfrâu, ci în sophrosyne (castitate)[3].

Sfântul Iustin citează cazul unei femei păgâne desfrânate (acolasia), care după ce se încreștinează devine „sofron" și caută ca și pe soțul ei să-l facă la fel. Întrucât acesta refuză, soția sa îl amenință cu chinurile veșnice, fiindcă nu a dorit să devină **„sofron"**. Dar să urmărim mai îndeaproape cuvintele apologetului creștin: „O femeie oarecare, soția unui bărbat desfrânat (acolastos), fusese și ea, mai înainte, tot atât de desfrânată. Dar de îndată ce a cunoscut învățătura lui Hristos, ea s-a cumințit (sofron) și a încercat să-l facă și pe soțul ei, deopotrivă, să se cumințească (să devină sofron) amintindu-i despre această învățătură, vorbindu-i despre chinurile pe care vor avea să le sufere în focul cel veșnic cei ce nu trăiesc în cumințenie, în cumpătare (sophrosyne) și cu dreaptă judecată (logos orthos). Acela, însă, insistând mai departe în aceleași nărăvuri uricioase, prin faptele lui de toată ziua și-a îndepărtat singur de la el pe soția lui... În loc ca acel bărbat să fie fericit de faptul că viața pe care o ducea femeia lui mai înainte, plină de ușurătate, cu servitorii și cu argații, dedându-se la beții și la tot felul de răutăți, a încetat de a o mai săvârși și că ea căuta pe orice cale să-l facă și pe el să înceteze cu o astfel de viață, nevroind ca ea să se despartă de el, i-a adus învinuirea, spunând despre ea că este creștină..."[4].

Sfântul Iustin identifică pe sophrosyne cu puritatea morală a inimii, cu sfințenia sufletului. Și aceasta, pornind de la cuvintele Mântuitorului: „că oricine caută la femeie spre a o pofti, a și păcătuit cu ea în inima sa... sau cine își va lăsa femeia sa în afară de cuvânt de desfrânare, o face să desfrâneze, și cel ce va lua pe cea lăsată, desfrânează (Matei 5, 28, 32)", Iustin vrea să instituie acum o tradiție care se va amplifica și va deveni oarecum exagerată, socotind recăsătoria un păcat. El nu vrea să țină cont de slăbiciunile firii omenești... La fel și Atenagoras socotește recăsătoria ca un „adulter gentil". Tițian Asirianul dezvoltă această idee și cade în greșeala morală a encratiților, care alunecă în extremă, refuzând căsătoria în general, precum și carnea și vinul, mergând până acolo că împărtășenia o fac cu brânză și lapte.

Pentru Iustin, sophrosyne ca puritate (hagneia) este centrul moralității creștine, fiindcă învățătura lui Hristos schimbă viața oamenilor, din desfrânați (acolastoi) devin sofroni. „Pentru ce am mai aminti aici de mulțimea nenumărată a celor ce și-au schimbat viața lor de desfrâu, când au aflat de această învățătură? Căci Hristos nu a chemat la pocăință pe cei drepți și nici pe cei cumpătați (sofroni), ci pe cei nelegiuiți, pe cei vicioși și pe cei nedrepți. El a zis: „n-am venit să chem pe cei drepți, ci pe cei păcătoși, la pocăință"[5].

Tatian Asirianul susține că sophrosyne este virtutea prin care creștinii depășesc pe grecii păgâni. Morala creștină este **„sofron"**; cea a grecilor este **„mania"**. El acuză pe greci cu privire la femei, pentru că au ridicat statui femeilor, care au scris poezii nefolositoare, precum Soppho, care își căuta propria desfrânare (lesbianism-Lesbos). „iar femeile noastre – spune Tațian sunt caste (sofrones) și fetele noastre cântă pe teme divine"[6].

Atât de mult a contribuit sophrosine ca neprihănire și castitate să influențeze viața creștină, încât foarte mulți, interpretând cuvintele Apostolului „că cel ce se căsătorește face bine, iar cel ce nu se căsătorește face și mai bine" (I. Corinteni 7, 32–40) au renunțat de bunăvoie la căsătorie pentru a se apropia mai mult de Dumnezeu și a-L sluji fără nici o reținere.

Un alt apologet grec, **Teofil din Antiohia** arată că sophrosine ca puritate a devenit în secolul II o virtute complet creștină. După ce arată dezastrul moral în care trăiau păgânii, el vine cu precizarea: „Departe de creștini de a se gândi să facă astfel de fapte! *La ei castitatea (sophrosyne) este o realitate,* înfrânarea (encrateia) se practică, monogamia se păstrează, curăția (hagneia) se păzește, nedreptatea este izgonită, păcatul este smuls din rădăcină, dreptatea este trăită, legea stăpânește, cinstirea de Dumnezeu se săvârșește, adevărul este prețuit, harul nu se pierde, pacea se acoperă, înțelepciunea se învață, Dumnezeu împărățește"[7].

Dintre apologeții latini, ne vom referi în primul rând la **Minucius Felix,** mai precis la dialogul său „Octavius", de unde vom vedea correspon-

dentele latine ale sophrosynei. Apologetul latin folosește metoda deja încetățenită în a răspunde acuzațiilor aduse de păgâni creștinilor. Și aceasta constă, așa cum am văzut și la apologeții greci, în a demasca imoralitatea păgânilor și a evidenția calitățile morale ale creștinilor. „Cât despre ospețele incestuoase, coaliția demonilor, a mințit îngrozitor, ca să mânjească cu o infamie fala cinstei noastre și să-i îndepărteze de noi pe oameni, îngrozindu-i înainte ca ei să poată cerceta adevărul". Dar care este moralitatea păgânilor? „La perși este permisă căsătoria fiului cu mama sa, iar la egipteni și la atenieni e permisă unirea între frate și soră... Voi cinstiți niște zei incestuoși, care au trăit cu mama, cu fiica și cu sora lor... Voi, care sunteți cu adevărat incestuoși, scorniți vorbe împotriva noastră deși nu ne știți vinovați cu nimic. Noi însă dovedim *pudoarea* noastră din tot sufletul, nu numai pe deasupra, și ne legăm cu plăcere în lanțul unei singure căsătorii. Și pentru a avea copii ne trebuie o singură femeie, altfel nu ne căsătorim deloc. Ospețele noastre nu numai că sunt cuviincioase *(innocentiae),* dar sunt și modeste *(modestiae),* căci nu ne ospătăm cu mâncăruri alese, nici nu prelungim masa bând vin mult, ci îmbinăm veselia cu seriozitatea (Gravitate hilaritatem temperamus). Vorbim și ascultăm vorbe nevinovate *(casto sermones).* Mulți dintre noi se bucură de o continuă castitate (castitas) și nu se laudă cu ea. E atât de departe de noi dorința de incest, încât chiar unirea legitimă îi rușinează pe unii dintre ai noștri... Nu-i iarăși adevărat, că nu ne-am recunoaște după vreun semn al corpului, ci după semnul *nevinovăției* și al *modestiei.* Ne iubim unii pe alții, fiindcă nu știm să ne urâm"[8].

După cum vedem, virtutea specifică creștinilor este puritatea (hagneia și sophrosyne) și se manifestă prin: innocentia, modestia, temperantia și mai presus de toate prin *castitas,* ca numire a neprihănirii manifestată prin fecioria continuă.

Un alt apologet latin de mare faimă a fost **Septimius Florens Tertulianus,** retor de înaltă vocație, a apărat creștinismul cu un entuziasm fără egal. A fost din păcate foarte radical și extremist, neadmițând nici o legătură cu nimic din ceea ce a creat bun lumea păgână. A proclamat un divorț total și irevocabil cu ea, rămânând peste veacuri celebre cuvintele sale: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid Haereticis et Christianis? Nostra institutio de Porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint, qui stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione, post Evanghelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere debeamus"[9].

Rămânând fidel acestei „mărturisiri de credință" el își va alege o extremă în care se va situa, rămânând tributar ereziei montaniștilor. Astfel, va privi căsătoria ca rea, iar **castitatea** ca supremă virtute, fiindcă păcatul prin care au căzut îngerii este intemperanția. După ce, asemenea lui

Minucius Felix și a celorlalți apologeți, critică moravurile păgâne, vine cu o precizare: „...Pe noi însă ne ferește să cădem în astfel de păcate o viață de aproape păzită și cu credință păstrată; căsătoria, pe cât ne ferește de stricăciune și de alte păcate, pe atât ne pune în același timp la adăpost de orice fel de incest. Unii, ca să fie mai siguri că nu vor cădea în primejdia acestei greșeli, rămân fără împreunare femeiască toată viața, copii până la bătrânețe"[10]. Referindu-se apoi la ospețele și adunările creștinilor în contrast cu ale păgânilor, Tertulian reține **modestia** și **pudiciția** (buna cuviință) în care cele creștine se desfășoară și se sfârșesc: „...Apoi pleacă fiecare (de la ospăț) nu ca o bandă de ucigași, sau ca o ceată de derbedei, ori ca unii porniți spre desfrâu, ci cu aceiași grijă de modestie și **bunăcuviință**, ca unii care au aerul că nu au luat parte la o cină, ci mai degrabă la o lecție de virtute"[11]. După cum vedem pudiciția exprimă bunacuviință, deci autocontrolul, stăpânirea de sine. Ea este sophrosyne. Modestia este opusă mândriei, precum sophrosyne, hyperfrosynei.

În același timp, Tertulian este foarte intransigent cu podoabele de tot felul și cu metodele de înfrumusețare născocite de femei spre a atrage bărbații spre desfrâu. În acest caz femeia e numită „ușa de intrare a diavolului", sau „călcătoarea legii divine"[12]. De aici și îndemnul la sobrietate dat de Tertulian femeilor creștine: „Arătați-vă împodobite cu cosmetice și ornamentele împrumutate de la profeți și apostoli. Luați albeața simplității și roșeața pudoarei; pictați ochii voștri cu înfrânarea și buzele voastre cu tăcerea; atârnați de urechile voastre cuvintele Domnului, puneți-vă după gât jugul lui Hristos. Îmbrăcați-vă cu mătasea cinstei, cu pânza de in a sfințeniei, cu purpura curăției și, împodobite astfel, veți avea pe Dumnezeu de logotnic"[13].

Ucenicul lui Tertulian, **Sfântul Ciprian** orientează virtutea sophrosynei atât spre feciorie cât și spre martiriu, arătând că fiecare creștin trebuie să-și dorească atât coroana albă a fecioriei, cât și coroana roșie a martiriului[14].

Sfântul Ciprian arată că „Fecioara este vlăstarul Bisericii, podoabă a frumuseții spirituale, fire binevoitoare, lucrare a laudei și cinstirii neatinsă și nestricată. Este imaginea (chipul) lui Dumnezeu, cuprinzând sfințenia Domnului, partea cea mai strălucitoare (aleasă) a turmei lui Hristos"[15]. „Căci dacă stăpânirea de sine (înfrânarea = *continentia*) înseamnă urmarea lui Hristos, iar fecioria este hărăzită împărăției lui Dumnezeu, ne întrebăm ce legătură este între acestea și grijile pământești și podoabele? Atât timp cât oamenilor continuă să le placă acestea, ei supără pe Dumnezeu, necugetând la ceea ce li s-a predicat: „cei ce vor să placă oamenilor s-au tulburat, fiindcă Dumnezeu nu i-a mai luat în seamă" și fiindcă chiar Pavel a predicat cu slavă și înălțare: „dacă aș plăcea oamenilor, nu aș mai fi robul lui Hristos (Galateni 1, 10)". Însă **stăpânirea de sine** (înfrânarea – *contientia* = sinonim cu sophrosyne) și **curăția (pudiciția)** nu constau numai în integritatea trupească, ci chiar și în îngrijirea și atenția pe care i-o acordă

și în **cuviință (pudor),** încât cea care este fecioară, să fie sfântă atât cu trupul, cât și cu sufletul, după cuvintele Apostolului: „Cel necăsătorit cugetă la cele ce sunt ale Domnului, cum să placă lui Dumnezeu; pe când însă cel căsătorit cugetă la cele ce sunt ale lumii acesteia, cum să placă femeii. La fel și femeia și fecioara necăsătorită cugetă la cele ce sunt ale Domnului, ca să fie sfântă și cu trupul și cu sufletul..."[16].

De aici vedem că la Sfântul Ciprian, sophrosyne se referă la castitate, sub formă de pudor (bună cuviință), înțelegând coroana albă a **fecioriei**. Dar de aceiași cinstire se bucură și **rubor** sub aspectul tăriei, al puterii de neclintit în **martiriu**, și încununarea cu coroana roșie a sângelui.

Nu fără exagerare, Sfântul Ciprian, ca și dascălul său mai sus amintit, se referă la semnele externe ale castității, adică la modestia în îmbrăcăminte, la absența podoabelor și a cosmeticelor. Sfântul Ciprian, ca și de fapt toți Părinții Bisericii, consideră că desfrânarea feții prin „omnia artificia" (toate meșteșugirile) este un lucru diavolesc pentru că omul reprezintă opera lui Dumnezeu, și a-i aduce vreo modificare, înseamnă a ofensa pe Dumnezeu: „A zis Dumnezeu: să facem pe om după chipul și asemănarea noastră" Și cine îndrăznește să schimbe și să strice făptura lui Dumnezeu? Acesta însemnează că săvârșește un atentat împotriva lui Dumnezeu și că pretinde să reformeze opera Sa și să-i dea altă înfățișare. Și orice schimbare ce se aduce operei lui Dumnezeu, vine de la diavol"[17].

Pe de altă parte, orice încercare de înfrumusețare urmărește să deștepte plăcerea sexului opus[18]. Iar frumusețea devine sabia care înjunghie un suflet cast[19]. De aceea, Ciprian atrage atenția femeii creștine pe un ton sentențios: „când îți dichisești părul cu multă strălucire și apari astfel în public atragi asupra ta și după tine, ochii și suspinele tineretului, îți procuri o hrană patimei și poftei sexuale; aprinzi focul dorințelor și chiar dacă tu însuți nu pieri, cu toate acestea pierzi pe alții. Când așadar ești o sabie și un venin pentru cei ce te privesc, nu poți prezenta scuze că rămâi curată în adâncul inimii tale. Iată, toaleta îngrijită spre a deștepta plăcerile iubirii și podoabele nerușinate, dovedesc contrariul... și astfel nu mai poți fi socotită printre tinerele fete și fecioare care aparțin lui Hristos"[20].

Desigur că nici Ciprian și nici alți Părinți ai Bisericii nu au pledat pentru o ținută neîngrijită, nici pentru evitarea curățirii și îngrijirii trupului. Ei au combătut luxul, exagerările de tot felul, lipsa de naturalețe, artificialul țipător și seducător, care de multe ori nu înfrumusețează trupul, ci mai degrabă îl sălbăticește și îl schimonosește...

Pe linia evlaviei creștine, Sfântul Ciprian în binecunoscuta cateheză referitoare la Rugăciunea Domnească, intitulată „De Dominica Oratione" impune „verecundia, pudor, continentia și modestia" ori de câte ori ne adresăm lui Dumnezeu prin cuvintele Fiului Său: „Însă să fie cuvântul și rugăciunea celor ce se roagă, cu cuviință, păstrând stăpânirea de sine („contiens") și bunul simț (rușinea) (pudorem). Să ne gândim că stăm sub privirea lui Dumnezeu. Trebuie să placă ochilor dumnezeiești și ținuta

corpului și felul vocii (graiului). Căci după cum celui nerușinat (nesimțit = impudentis) îi este caracteristic (potrivit) să se facă cunoscut prin strigăte, tot astfel, dimpotrivă celui cuviincios („verecundo") îi șade bine să se roage cu rugăciuni smerite (modestis precibus orare)... Și în timp ce ne adunăm la un loc cu frații și săvârșim jertfele dumnezeiești împreună cu preotul lui Dumnezeu, suntem datori să ne aducem aminte cu respect și ordine (verecundiae et disciplinae), să nu aruncăm peste tot (împrăștiem) cererile noastre cu glasuri nechibzuite (inconditis vocibus = nesocotite, neserioase), nici cererea care trebuie înfățișată cu *modestie* lui Dumnezeu (modeste Deo) să nu o aruncăm ca o vorbărie zgomotoasă (tumultoasa loquacitate iactare), fiindcă Dumnezeu nu este ascultătorul vocii (graiului), ci al inimii..."[21]

Un alt apologet latin, **Lactanțiu,** analizează virtutea ca dependență de Dumnezeu și îi atribuie o finalitate veșnică. În fond virtutea înseamnă „non peccare". Iar dacă păcatul înseamnă declanșarea nesăbuită a poftelor carnale și a mâniei, virtutea este tocmai controlul acestora[22]. Dumnezeu, spune Lactațiu, a sădit în sufletul omului pasiunile necesare vieții (commotiones animi). Dar din acest material se pot plămădi și viciile care degenerează în patimi, dăunătoare vieții. De aceea, în același timp Dumnezeu a pus în sufletul omului și voința prin care omul le poate stăvili și chiar să anuleze viciile, prin virtuți. Pentru acest motiv coroana virtuții este **„abstinentia voluptatum"**, adică abținerea de la plăcerile ce duc la patimile ce degenerează în înrobirea sufletului, adică la moartea duhovnicească. De aceea **ascetismul** rămâne expresia unei abstinențe, care temperând pasiunile le dizolvă, iar energia sufletească o transformă în virtute. Astfel ascetismul devine calea spre nemurire[23].

3. ȘCOALA ALEXANDRINĂ

Am amintit deja că în perioada elenistică Alexandria devine cel mai important centru cultural și științific. Aici se făcuse deja prin Filon legătura dintre filosofia greacă (platonică) și religia iudaică. Aici apare și se dezvoltă neoplatonismul. Tot aici, după propovăduirea Evangheliei se va întemeia și o școală catehetică creștină pe măsură să reprezinte noua religie în confruntarea cu păgânismul. Și aceasta mai ales prin doi corifei care o reprezentau și care se distingeau printr-o vastă cultură clasică și o adâncă trăire creștină. Este vorba de Titus Flavius Clement și de Origen.

Vom vedea în cele ce urmează modul în care **Clement Alexandrinul** împletește armonic filosofia greacă cu trăirea evanghelică, arătând

superioritatea acesteia din urmă, și dreptul dăinuirii sale în timp. El se adresează nu numai creștinilor, ci și păgânilor, motiv pentru care preia conceptele valorii culturii precreștine, cărora le imprimă superioritatea noii credințe. Dintre acestea la loc de frunte se află sofrosyne.

În scrierea sa, Protrepticul, Clement arată că „zeii voștri (ai păgânilor) sunt robii pasiunilor... Sunt iubăreți și pătimași, asemenea oamenilor plini de pasiuni... li se dă îngrijire și mâncare fiindcă au nevoie de ele. De aceea vezi la ei ospețe, beții, râsete, împreunări; dacă ar fi nemuritori, n-ar avea nevoie de nimic; dacă ar fi fără bătrânețe nu s-ar folosi de plăcerile sexuale omenești, nici n-ar face copii. Însuși Zeus a luat parte la o masă omenească... S-a ospătat cu mâncăruri lipsite de omenie și nelegiuite; s-a îndopat fără să vrea cu carne omenească... Zeus era nedrept, criminal, nelegiuit, scelerat, neomenesc, violent, corupător, desfrânat..."[24]. Această lipsă de sofrosyme în viața zeilor se reflectă, ca o imitație și în viața oamenilor, chiar în activitatea lor culturală: „Acestea sunt modelele destrăbălărilor voastre... acestea sunt învățăturile zeilor voștri care se desfrânează împreună cu voi... Ce fel sunt apoi și celelalte tablouri ale voastre? Tablourile cu chipurile lui Pan, cu femei goale cu sotiri beți, cu organele în erecție... Nu vă e rușine să priviți zugrăvite pretutindeni în văzul tuturor figuri cu tot felul de desfrânări; mai mult încă, le păstrați ca și cum ar fi consacrate... ridicați în casele voastre în cinste zeilor coloane pline de nerușinări... Condamnăm nu numai folosirea acestor tablouri, dar și privirea lor, precum și ascultarea poveștilor pline de rușine. Urechile voastre s-au destrăbălat, ochii voștri vi s-au desfrânat, privirile voastre au desfrânat înainte de a vă împreuna... Nu credeți nimic ,ca să vă puteți desfrâna! Credeți în zei, ca să le imitați desfrânarea, dar nu credeți în Dumnezeu pentru că nu puteți suporta castitatea! Urâți binele și cinstiți viciul! Sunteți spectatori ai virtuții, dar săvârșitori ai viciului"[25].

Abandonarea vieții păgâne prin convertirea la creștinism aduce o schimbare în viața omului, el devenind imitator al lui Hristos, și prin cultivarea roadelor virtuții, printre care la loc de frunte se află sofrosyne, se învrednicește de împărăția lui Dumnezeu și de viața Lui, de harul Lui. De aici și îndemnul: „curățește templul!... Cultivă cu judecată roadele cumințeniei (sofrosynei)! Dă-te pe tine pârgă lui Dumnezeu ca să fii nu numai lucru, ci și har al lui Dumnezeu..."[26].

„Pedagogul" este primul manual de morală creștină, fiindcă oferă în mod practic normele de conduită morală[27].

Logosul sau Pedagogul nu acționează asupra oamenilor sub aspect teoretic-științific. El nu vrea să faci din suflet un „epistemonikos (plin de înțelepciune-cunoaștere), ci un sofron, adică un înțelept orientat practic, care reflectă în mod concret viața și faptele Logosului întrupat: „Cuvântul (Logosul) sfătuitor conduce toate faptele noastre, iar Logosul mângâietor vindecă pasiunile noastre... Fiind Pedagog se îngrijește de educația oamenilor, nu de instruirea lor; scopul Lui este de a face sufletul mai

bun, nu de a-l învăța; de a da sfaturi pentru o viață înțeleaptă; nu pentru o viață dedicată științei (Cartea I, 1, 2, 3, p. 167)".

Ca și apologeții, Clement găsește valențele cumpătării ca determinantă în eliberarea de patimi și cale spre desăvârșirea vieții. Spre deosebire de ei, Clement privește cumpătarea în contextul și legătura celorlalte trei virtuți cardinale: „Frumusețea fiecăruia, plantă sau viețuitoare, stă în virtutea fiecăruia; iar virtutea omului stă în dreptate, cumințenie (sophroyne), bărbăție și credință în Dumnezeu". Vedem că Clement nu rămâne totuși la stricta enumerare a virtuților cardinale, ci le unește cu credința (πίστις) în Dumnezeu, ceea ce le oferă specificul creștin (Cartea a doua, cap. XII, 121.4).

Clement ia termenii filosofiei antice care denumesc virtutea cumpătării, dar le dă un înțeles și o nuanță creștină.

Astfel, preluând din filosofia stoică termenul de λόγος ὀρθός, el declară fără echivoc: „πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον ὀρθὸν, τοῦτο ἁμαρτημά ἐστὶ"[28]. Și apoi continuă: Filosofii caută să definească pasiunile cele mai generale astfel: pofta (epithymia) este o dorință care nu ascultă de rațiune; frica (fobos) este o abatere care nu ascultă de rațiune; plăcerea (hedone) este o umflare a sufletului care nu ascultă de rațiune; tristețea (lype) este o strângere a sufletului care nu ascultă de rațiune. Așadar, dacă neascultarea de rațiune dă naștere păcatului, nu urmează oare neapărat că ascultarea de rațiune, pe care o numim credință, să fie creatoare așa numitei datorii? Virtutea este o dispoziție sufletească conformă cu rațiunea pe întreaga viață. Da, de cea mai înaltă știință, însăși filosofia este definită ca fiind o cercetare a justeții rațiunii... Filosofii stoici numesc datorie și faptă convenabilă, fapta săvârșită prin ascultarea de rațiune..."[29].

Ca unul care cu mult sârg a învățat înțelepciunea vremii, Clement Alexandrinul vede în virtute – după cum am remarcat" – logosul orthos, sau dreapta socoteală inclusă în noțiunea de *mesotes,* adică în mijlocul care evită extremele și asigură echilibrul și ordinea. Cumpătarea va îndeplini funcția de **autocontrol al poftelor** imprimându-i-se astfel caracterul moral mai mult decât cel intelectual. Clement face o analiză de detaliu privind educația pe care o face Logosul în diferitele situații ale vieții, aplicând dreapta socoteală pe temeiul principiplor evanghelice, după regula de aur formulată de Sfântul Apostol Pavel: „toate să le cercetați, țineți ce este bun" (I Tesaloniceni, 5,21).

Astfel, cu privire la **hrană,** Clement spunea: „Mâncarea trebuie să fie simplă și nu aleasă, potrivit cu credința cea adevărată... și trebuie să fie o mâncare ce ne ajută să avem viață, nu să ne desfătăm" (II, 1.2.1.); „Am fost rânduiți să împărțim și să stăpânim, nu să fim robi mâncărurilor... Este cu totul nesocotit, nefolositor și neomenesc să ne hrănim pentru moarte, așa cum îngrășăm vitele pentru tăiere... căutând în întreaga noastră viață numai să mâncăm; să îngropăm oarecum fericirea noastră numai aici, într-o viață care nu va mai fi, și să mângâiem numai gâtlejul...

De aceea nu trebuie să fim lacomi la mâncare; să mâncăm puţin şi cât e de neapărată treabuinţă... Deci nu trebuie să ne ferim cu totul de feluritele mâncări, dar nici să nu ne străduim după ele. Să mâncăm din ce ni se pune înainte, cum se cuvinte unui creştin... o mâncare cu socotinţă este mulţumire adusă lui Dumnezeu. Dacă cineva mănâncă carne, nu face păcat; numai să mănânce cumpătat; nici să nu poată trăi fără carne... Lăcomia la mâncare nu este altceva decât o lipsă de măsură la folosirea bucatelor; şi iarăşi, lăcomia la mâncare este o nebunie a gâtlejului; în sfârşit lăcomia la mâncare este o nebunie a stomacului..." (II, 9.4; 10, 2–3; 11.1; 12.1). „Agapa trebuie înţeleasă ca o masă însoţită de dragoste. Calea de mijloc (mesotesul) este bună în toate, dar mai ales când este vorba de pregătirea unui ospăţ. Exagerările sunt însoţite de greşeli; **calea de mijloc** este bună; iar cale de mijloc este tot ceea ce este desăvârşit de cele ce ne sunt de neapărată trebuinţă; că **dorinţele noastre fireşti definesc cumpătarea** (II, 16, 4).

Cât priveşte **băutura,** Clement Alexandrinul recomandă „**băutura cumpătării** ", dată de Dumnezeu poporului evreu în drum spre Ţara făgăduinţei... E bine ca băieţii şi fetele să se depărteze pe cât mai mult cu putinţă de vin. Că nu e potrivit ca vârstei clocotitoare să-i torni cel mai fierbinte lichid, vinul. Este ca şi cum ai turna foc peste foc. Din pricina vinului se aprind poftele lor sălbatice şi arzătoare şi temperamentul lor înflăcărat... În timpul băutului să ai comesean raţiunea care să disciplineze beţia... Setea este senzaţia unei lipse şi caută un ajutor potrivit pentru împlinirea acestei lipse. Nu căuta o băutură care să te înnebunească... Beţia este o privelişte urâtă şi necuviincioasă de desfrânare... „Sciţii, celţii, iberii şi tracii obişnuiesc să bea vin mult, să se îmbete, pentru că toate aceste neamuri sunt neamuri războinice şi socotesc băutul o ocupaţie frumoasă şi fericită. Noi creştinii suntem un neam paşnic; când stăm la masă nu ne insultăm; noi bem cu mintea trează, făcându-ne unul altuia urări de sănătate, ca să arătăm că suntem în legături foarte strânse cu cel al cărui nume îl purtăm" (cartea II, cap. II. 19,2; 20, 3; 25, 1; 31,1).

Spre deosebire de mulţi din contemporanii săi, care au făcut din sofrosyne-castitate (feciorie), Clement Alexandrinul pornind de la porunca lui Dumnezeu: „Înmulţiţi-vă!" arată că „Dumnezeu trebuie ascultat. Şi în această privinţă, omul este chip al lui Dumnezeu, întrucât ca om conlucrează cu Dumnezeu la naşterea omului" (cartea a II-a cap. X, 83, 2). Astfel în căsătorie omul îndeplineşte un act sacru „participând la actul dumnezeiesc creator" (II, X, 9, 2), naşterea de copii fiind nu numai un act uman, ci o „conlucrare cu Creatorul" (II, X, 93, 1). Naşterea de copii fiind un cat sacru, reprezintă scopul însăşi al căsătoriei, iar căsătoria şi familia modul de a-l perpetua. Clement Alexandrinul accentuează foarte mult faptul că având ca scop naşterea de copii, ca prelungire a actului lui Dumnezeu creator, familia care îndeplineşte această funcţie trebuie să fie ferită de desfrânare, iar împreunarea dintre soţi să nu devină un desfrâu legalizat, victimă a plăcerilor, ci relaţiile dintre soţi să fie străbătute de

αἰδῶς (de sfială, decenţă, bun, simţ, ruşine), păstrând „discreţia ca pe o lumină a minţii; ţesând dogmele cuminţeniei..." oferind oricui „mărturia vrednică de credinţă a **castităţii familiei**" (II, X, 97, 1–2). Aşadar castitatea se poate înfăptui şi în familie prin împlinirea scopului ei, de a perpetua neamul omenesc; la ea ajungându-se atunci când plăcerile sunt dominate de înfrânare. „Iată, trupul acesta stricăcios se va îmbrăca în nestricăciune (I. Cor. 15.53), când pofta cea nesăţioasă, care duce la desfrâu, fiind călăuzită de înfrânare nu va mai dori stricăciunea; atunci va duce pe om spre o *castitate veşnică* (II, IX, 100, 2–3).

Şi **comportarea la ospeţe**, „să fie ospăţul cel făcut cu judecată! Departe să fie şi deşartele petreceri de noapte, pline de beţie! Cheful nu-i decât o viaţă dusă în beţie; este frământarea unei tremurături erotice. Erotismul şi beţia, patimi fără judecată, trebuie să stea departe de corul vieţuirii noastre. Petrecerea de noapte însoţită de băutură este o nebunie". „De la ospăţul cel cumpătat trebuie îndepărtate şi instrumentele muzicale care aprind pofta, sau care aţâţă dragostea, sau care înverşunează mânia... Noi folosim un singur instrument muzical: ...Logosul, singurul făcător de pace..." (cartea II, cap. 4; 40, 1; 41, 1; 42; 1,3).

„Şi **râsului** trebuie să-i punem frâu. Când râzi aşa cum trebuie vădeşti bunăcuviinţă; dar dacă nu râzi aşa, arăţi că eşti desfrânat. În general vorbind nu trebuie să suprimăm toate însuşirile fireşti pe care le are omul, ci dimpotrivă să le dăm **măsura cuvenită** şi să le săvârşim la timp potrivit. Omul este înzestrat cu capacitatea de a râde, dar nu trebuie să râdă de orice, căci nici calul nu nechează totdeauna, deşi este un animal înzestrat cu însuşirea de a necheza. Noi oamenii, pentru că suntem fiinţe cugetătoare, trebuie să ne purtăm cu **cumpătare**, potolind în chip armonios asprimea şi tăria strădaniei noastre, fără însă să ne moleşim. Destinderea cuviincioasă şi armonioasă a feţei, ca sunetul armonic al unui instrument muzical, se numeşte zâmbet de veselie, şi destinde întreaga faţă, şi este râsul **oamenilor înţelepţi (sofron)**; pe când întinderea necuviincioasă a feţei... este un râs desfrânat, luând numele de hohot când e vorba de bărbaţi, sau e râsul unui om care plesneşte de mândrie" (cartea II, cap. V, 46, 1–3).

Cel ce vrea să trăiască după virtutea cumpătării, în toate gesturile şi toate locurile trebuie să se prezinte cu măsură şi judecată. Clement Alexandrinul ne recomandă un adevărat cod de **comportament creştin**, care-l face pe acesta capabil să valorifice printr-un autocontrol al firii şi vieţii, toate calităţile care îl recomandă cumpătat şi bine educat. Pentru frumuseţea acestui *comportament,* ca rezultat practic al cumpătării, vom spicui câteva aspecte: „Tinerii... după ce s-au aşezat la masă, să nu ţină picioarele unul peste altul, să nu le fie apropiate coapsele şi nici să-şi sprijine bărbia pe mâini. Că este urât să nu-şi poată ţine capul drept. Iarăşi este semn de **cuminţenie** (sofrosyne) să mănânci şi să bei mai puţin, să mănânci încet, nu repezit, să fii nepasionat şi la începutul mesei şi în

pauzele de masă să termini primul de mâncat... Niciodată nu trebuie să ne repezim la mâncări înaintea altora, împinși de lăcomie; nici de dorința mare de a mânca să ne întindem la bucate mai mult decât trebuie, mărturisind, prin dorința de a nu rămâne în urma altora, neînfrânarea noastră; dar nici să stăm întinși deasupra mâncărurilor ca vitele deasupra nutrețului... Un om cumpătat se ridică de la masă înaintea celorlalți și pleacă cuviincios de la ospăț. Trebuie interzis râsul exagerat și plânsul peste măsură. „Sunt de părere că oamenii înțelepți (**sofron**), care doresc să vorbească, să aibe **măsură la vorbă** și să țină seama de cel cu care vorbește. Tăcerea este o virtute a femeilor și o onoare lipsită de primejdii pentru tineri, iar cuvântul unui bătrân este un bine... Dacă vorbesc doi oameni, aceștia trebuie să-și măsoare tăria vocii lor cu măsură potrivită; a striga când vorbești este cea mai mare nebunie; iar a vorbi fără să te audă cei din apropiere, este o nesimțire... Să fie depărtată de noi și ambiția unei biruințe deșarte într-o discuție cu cineva, pentru că se sfârșește cu ceartă. Și afectarea vocii este semn de feminitate; **vocea unui bărbat înțelept are măsură**; bărbatul înțelept îndrăgește vocea lui în ce privește tăria glasului, iuțeala și mulțimea cuvintelor. Nu trebuie să ne facem cuvântul nostru lung, nu trebuie să vorbim mult și nici nu trebuie să vorbim de prisos, dar nici nu trebuie să vorbim fără să ne oprim și grăbit. Trebuie să-i dăm vocii, ca să spunem așa, ceea ce cu dreptate i se cuvine... Plescăitul cu limba, fluierăturile și pocnirile din degete, cu care sunt chemate slugile, sunt semne fără socoteală; oamenii cu judecată trebuie să le evite. Trebuie cerut să nu se scuipe des, să nu se râgâie și nici să se sufle nasul când se bea. Trebuie să se țină seama de comeseni ca să nu le fie greață din pricina acestei necuviințe, care poate fi socotită neînfrânare. Că la oameni nu-i la fel ca la boi și la măgari, unde ieslea și bălegarul e la un loc... De-i vine cuiva să strănute sau să râgâie, să caute ca zgomotul să nu fie auzit de vecinii de masă, ca să dea dovadă de proastă creștere... Trebuie evitate zgomotul supărător al strănutului, reținându-ne cu încetul respirația... Este semn de neobrăzare și de necuviință să voiești să mărești zgomotul strănutului și să nu-l înlături. Cei ce se scobesc în dinți, sângerându-și gingiile, sunt dezgustători și fac scârbă vecinilor. Gâdilatul urechilor și iritarea nasului penrtu a strănuta sunt scărpinări de porc, care duc la o desfrânare fără frâu. Trebuie evitate scenele indecente care ne cad sub ochi, ca și cuvintele rușinoase care se spun despre ele. Privirea să fie liniștită, întoarcerea și mișcarea gâtului cu bună rânduială, la fel și mișcările mâinilor în timpul vorbitului. Ca să spun pe scurt, esențialului îi sunt proprii „**calmul, liniștea, seninătatea, pacea**" (Cartea a II-a, cap. VII, 53, 1–60, 5). Iată atributele sau însușirile sophrosynei, dobândite prin stăpânire de sine și educație. Stăpânirea de sine manifestată prin autocontrolul asupra poftelor și patimilor duce la cunoașterea de sine, iar aceasta, la rândul ei ne conduce la cunoașterea

lui Dumnezeu și implicit la asemănarea cu Dumnezeu (ὁμοίωσις θεῷ). Iar această asemănare duhovnicească cu Dumnezeu se împlinește în cele din urmă, după Clement Alexandrinul, prin sofrosyne. „Cea mai mare din toate învățăturile era, după cât se pare, aceea de a te cunoaște pe tine însuți. Dacă cineva se cunoaște pe sine însuși, cunoaște și pe Dumnezeu; și cunoscând pe Dumnezeu va fi *asemănarea cu Dumnezeu,* nepurtând haine brodate cu aur; nici îmbrăcăminte lungă până la călcâie, ci făcând fapte bune și având mai ales nevoie de foarte puține lucruri. Singur Dumnezeu nu are nevoie de nimic; El se bucură mai cu seamă când ne vede că suntem *curați,* cu sufletul împodobit, dar îmbrăcați și cu trup împodobit, cu haina cea sfântă, **haina castității**. Dar noi vom ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, având mereu în față Modelul Logosului, pe care să ne străduim a-L imita: „Acesta este pentru noi icoană fără de pată și trebuie să căutăm cu toată puterea ca sufletul nostru să se asemene cu El. El e cu totul lipsit de pasiunile omenești; de aceea este și singurul Judecător, pentru că este singurul fără de păcat; noi însă trebuie să încercăm pe cât ne stă în putință, să păcătuim cât mai puțin. Mai întâi suntem datori să scăpăm de pasiuni și de boale, iar apoi să ne stăpânim să nu mai cădem cu ușurință în păcatele cu care ne-am obișnuit" (Cartea I, cap. 4, 2). Iar la idealul dobândirii sofrosynei, pe care Logosul ne-a arătat-o în viețuirea Lui pământească, vom putea ajunge fiind ajutați de El, prin comunicarea vieții Lui duhovnicești pe care ne-o va împărtăși. „Omul acela în care Logosul locuiește nu este astăzi într-un fel și mâine în alt fel, nu ia felurile chipuri; are chipul Logosului, care este asemenea cu Dumnezeu, este frumos, nu pune pe el gătească; este frumusețea cea adevărată că este Dumnezeu; și este Dumnezeu și omul acela pentru că Dumnezeu o vrea" (Cartea III, cap. I, 4,5).

Asemănarea lui Dumnezeu prin Hristos ca model și susținător în viața creștină a sofrosynei, reprezintă fără nici o îndoială noile evaluări creștine ale virtuții cumpătării pe care le aduce marele alexandrin.

Cel care a ridicat școala creștină din Alexandria la cel mai înalt nivel teologic a fost **Origen** (+ 254).

Dacă înaintașul său, Clement Alexandrinul susținea, după cum am văzut, că fecioria nu este superioară căsătoriei, întrucât prin căsătorie omul devine un împlinător al poruncii lui Dumnezeu și un împreună lucrător cu Dumnezeu la perpetuarea neamului omenesc, Origen dă prioritatea fecioriei. Și întru atât l-a pasionat fecioria, încât luând literal textul de la Matei 19, 12, unde se vorbește de cei ce devin fameni pentru împărăția lui Dumnezeu, a comis greșala de a se castra. Dar în această situație fecioria nu mai este o virtute... El a devenit famen, eunuc și nicidecum „sofron", chiar dacă i-a plăcut să stabilească o identitate între sofrosyne și feciorie.

Ca și la scriitorii latini contemporani, și la Origen fecioria este comparabilă cu martiriul (precum era de pildă *rubor* și *pudor* la Ciprian).

Oricum, Origen face trecerea dintre scriitorii secolului II, pentru care martiriul era prezent, și scriitorii secolelor III și IV, care au formulat ideea martiriului spiritual redat prin asceză, care reprezintă nu numai o abținere în fața poftelor și plăcerilor, ci și o luptă de necontenită creștere în virtute. De fapt, Origen este primul care introduce termenul de „asceză" (ascet), referindu-se la lupta lui Iacob cu îngerul... Iacob este numit ascet[30]. Mănăstirile se vor numi „**asketeria**", iar monahul prin înfrânare și curăția de patimi este ascet. Pentru Origen, asceza ca exercițiu duhovnicesc are două aspecte: unul negativ, de eliberare de patimi, de pofte și de păcate. E vorba de mortificarea patimilor (ca în gândirea stoică „gimnasia"). Dar asceza are și un aspect pozitiv, compensativ, costând în exercițiul, sau în deprinderea în vederea desăvârșirii vieții duhovnicești, prin continua creștere în virtute[31].

4. SFINȚII PĂRINȚI CAPADOCIENI

Dăruiți de Dumnezeu cu mulți talanți, Sfinții Părinți Capadocieni nu i-au îngropat, ci neîntrerupt i-au înmulțit spre a-și dăltui caracterele lor creștine și a lăsa posterității nemuritoare opere și îndemnuri asupra modului cum trebuie trăită Evanghelia, cum se cuvine să controlăm plăcerile și poftele, cum trebuie să ne stăpânim firea, pentru a face harul roditor, spre a ne ridica spre sfințenia asemănării cu Dumnezeu.

Ca unii care au studiat la cele mai înalte școli ale vremii lor, cu cei mai vestiți dascăli, au căutat să urmeze regula de aur a dreptei socoteli formulată de Sfântul Apostol Pavel; „toate să le cercetați, țineți ce este bun" (I Tesaloniceni 5, 21).

Spre deosebire de Tertulian, care – după cum am văzut – proclamă o sentință de divorț între cultura clasică și cea creștină, Sfinții Părinți Capodocieni le armonizează, arătând că Dumnezeu a pregătit toate neamurile pentru a-l putea primi în conștiința și viața lor pe Hristos. De aceea **Sfântul Vasile cel Mare** arată că mintea omului trebuie mereu cultivată cu toate valorile care angajează ființa omenească spre adevăr, bine și frumos ajutând-o astfel să se descătușeze de poftele inferioare care o târăsc prin patimi. El spune că „orice om care iubește pe Dumnezeu are în mod firesc înclinarea spre studiu"[32]. Mai în concret, fiindcă Iulian Apostatul cerea excluderea creștinilor de la cultura clasică, Sfântul Grigorie de Nazianz îi răspunde: „Numai tu ai dreptul la elenism, de la tine vine elenismul... poezia vine de la tine? ...Dacă egiptenii, fenicienii și evreii de a căror cultură profităm, dacă locuitorii insulei Eubeea, luându-se după

concepția ta, ar ridica pretenții de proprietate asupra descoperirilor lor, ca aparținându-le, numai lor, ce am face noi?..."[33]. De aceea Sfântul Vasile cel Mare, în „Cuvânt către tineri, cum pot avea folos din scrierile elinilor", spune foarte răspicat: „Trebuie să ne servim de poeți, istorici, oratori, de toți cei ce pot aduce un folos sufletului nostru..."[34]. Scrierile profane se aseamănă primului strat de vopsea, sau deprinderii de a vedea (privi) mai întâi soarele în apă și apoi de-a privi lumina lui adevărată[35]. ...Folosind literatura profană imităm pe Moise și pe Daniel. Primul s-a apropiat de Dumnezeu după ce a cunoscut înțelepciunea Egiptului, iar cel de al doilea pe cea a haldeilor[36]. În aceste scrieri se impune însă să facem o selecție, primind din scrierile profane acele părți „care laudă virtutea și combat stricăciunea...". „Trebuie să ne împărtășim și noi din scrieri în felul albinelor. Ele nu se apropie în același chip de orice floare, nici nu încearcă să ia tot din cele peste care au zburat, ci lăudând numai atât cât le este de folos pentru lucrul lor, lasă la o parte ce rămâne. Și precum la ruperea trandafirilor ne ferim de ghimpi, așa și din asemenea scrieri să culegem ceea ce este folositor, iar de ceea ce este vătămător, să ne ferim"[37]. Așadar, creațiile minții omenești sunt și devin valori universale, pe care oamenii înțelepți le preiau și le amplifică, imprimând astfel progresului uman o continuă creștere și dezvoltare. Acesta este firescul și normalul care aparține solidarității umane. Așa am văzut că s-a întâmplat și cu sophrosyne care reprezintă în cultura și civilizația elină o sursă de valori etice, estetice, politice, medicale, sociale, educative, etc...

Ca unii care au promovat virtutea ca o cale ce duce și împlinește sfințenia asemănării cu Dumnezeu, Sfinții Părinți Capodocieni nu au putut rămâne indiferenți față de modul în care era concepută ea de gândirea vremii lor. Și preluând conceptul l-au aplicat în diversele interpretări scripturistice. Astfel, **Sfântul Vasile cel Mare arată:** „...Și fiindcă noi trebuie să ajungem la viața aceea a noastră prin virtute, căreia i s-au înălțat multe imnuri de către poeți, istorici și mai mult, de către bărbații filosofi, noi trebuie să ne îndreptăm luarea aminte, cu deosebire la scrierile de felul acesta"[38].

Astfel, preluând „mesotes-ul" din uzuanța culturii clasice pentru definirea virtuții ca mijlocul dintre două extreme dăunătoare vieții, Sfinții Părinți Capodocieni îl introduc cu măiestria și geniul lor în tiparele moralei creștine, pentru a formula raționamente favorabile virtuții creștine. Pentru frumusețea lor venim cu două exemplificări: Sfântul Vasile cel Mare în „Comentariu la Profestul Isaia" arată că „porunca Domnului este strălucitoare și luminează ochii, și cuvântul Domnului este făclie picioarelor celui drept. Cel ce nu trăiește conform virtuții, ci se întovărășește patimilor trupești, va îmbrățișa viața trăită în răutate, iubind-o ca pe o lumină; iar față de viața trăită după porunca Domnului își întoarce privirea cu dispreț. Pentru limba celui drept cuvintele Domnului sunt dulci, și prin cugetarea

lui gustându-le, par a fi mai dulci decât mierea. Pentru cel care însă nici nu vrea să audă de porunci, ci consimțind la dulceața plăcerii, unul ca acesta va spune că amaru-i dulcel și dulcele este amar. Tocmai din această pricină se cuvine a cugeta la bine și frumos, întrucât adevăratul bine îl constituie **dreapta măsură** existentă în sufletul care este înclinat spre o viață conformă virtuții. De fapt virtutea este un fel de cale de mijloc (μεσότης) și de dreaptă măsură între două extreme care se îndepărtează (abat) de la virtute: una prin exagerări (excese, depășirea limitei = ὑπερβολή); alta prin insuficiențe, lipsuri (ἔλλειψις); una prin lipsă de măsură, alta prin disproporție (urâțenie, faptă de rușine). De pildă, curajul este un fel de cale de mijloc, dar exagerarea cu privire la acesta (curaj) este cutezanța nesăbuită (îndrăzneala obraznică), iar lipsa acestuia (a curajului) este temerea (lașitatea). Prin urmare, *frumusețea* sufletului constă în *dreapta măsură*, iar *urâțenia* (fapta de rușine) o constituie **disproporțiile**, provenite din răutate"[39]. Sfântul Grigorie de Nissa în „Omilia IX-a la Cântarea Cântărilor" arată că „virtutea se află la *mijlocul* unor rele: între lipsă și prisosință. Așa se spune despre *bărbăție* și despre *dărnicie*, că cea dintâi se află între lașitate și obrăznicie, iar cea de a doua, între zgârcenie și risipă. Atât despre lașitate, cât și despre zgârcenie se spune că sunt rele prin lipsa a ceea ce se datorează; iar risipa și obrăznicia, prin pierderea măsurii și prin prisos. Iar mijlocul (τὸ μέσον) între lipsa de măsură într-o parte și în alta, e numită virtute"[40].

Deși au preluat termenul cel mai potrivit al virtuții, unanim recunoscut ca valoare etică a culturii clasice, Sfinții Capodocieni îi imprimă specificul învățăturii creștine. Astfel ei nu așează virtutea pe un fundal static, ci îi imprimă un dinamism epectatic, orientând-o spre desăvârșirea sfințeniei lui Dumnezeu. „Fiți desăvârșiți precum Dumnezeu este desăvârșit (Matei 5, 48). Sfântul Grigorie de Nissa putea spune în acest sens că „nu există alt hotar al virtuții decât păcatul" („Introducere la Viața lui Moise").

Sfântul Vasile cel Mare vine cu două precizări importante pentru a arăta caracteristicile, sau specificul virtuții creștine, deosebirea dintre virtutea creștină și cea filosofică. În primul rând, virtutea filosofică se împlinește numai prin efortul personal al firii, pe când virtutea creștină se realizează cu ajutorul harului divin: „Până în clipa în care razele supravegherii Tale au strălucit asupra mea, eu am petrecut într-o stare bună și netulburată. De îndată însă ce ți-ai întors fața ta, s-a și dat la iveală pornirea mea spre patimă și tulburare"[41].

În al doilea rând, virtutea antică avea un caracter temporar: se referea exclusiv la această viață; pe când în creștinism ea primește un caracter veșnic, ea vizează nu numai viața de aici și de acum, lipsită de tulburare și agitație, prin stăpânirea de sine, ci mai ales fericirea veșnică în Dumnezeu, după cum subliniază Sfântul Vasile cel Mare: „Scopul vieții noastre, în vederea căreia facem totul și către care ne îndreptăm toate eforturile, este viața fericită în veacul ce va să fie, iar desăvârșirea acestei

vieți constă în a fi sub stăpânirea lui Dumnezeu. Nu s-ar putea imagina, nici măcar sub formă de ipoteză, nimic mai bun pentru creatura rațională"[42].

Toate aceste precizări până aici făcute prezintă cadrul și ambianța în care a fost preluată și dezvoltată sophrosyne în urma credinței, de Sfinții Părinți Capodocieni.

Se cuvine ca încă de la început să precizăm că Sfinții Capodocieni au cunoscut virtuțile cardinale antice de la școlile pe care le urmaseră. Și-au dat seama de valoarea lor și s-au străduit, ca interpretându-le corect, să le dea viață într-o interpretare creștină. Astfel, Sfântul Grigorie de Nazianz arătând importanța stăpânirii de sine în dominarea poftelor, în scopul deschiderii spre o viețuire duhovnicească, recomandă: „...Tu să-ți strângi cu cumpătarea (sofrosyne) partea instinctuală poftitoare, pătimașă (epithymetikon)... hărțuind și sfârtecând rușinoasa patimă, omorând mădularele noastre pământești (Coloseni 3, 5)..."[43]. „...Privirea la cele înalte ține în frâu partea instinctuală și poftitoare din noi, neîngăduindu-i să se miște aiurea. Căci nu încape vorbă că cel mistuit de iubirea (divină) nu mai poate să aibe față de plăceri atracția de mai demult"[44]. Vedem și aici soluția creștină prin care sofrosyne devine dominantă asupra pornirii pătimașă (epithymetikon).

Sfântul Vasile cel Mare arată cum virtuțile cardinale se leagă unele de altele într-o formă dinamică, pe măsură să-l înalțe tot mai mult pe creștin spre ajungerea la treapta cea mai superioară a binelui: „...Așa a făcut și (Sfântul) Pavel, care uitând de cele rămase în urmă-i, tindea spre cele dinainte... Așa a făcut și Isaac, despre care (Scriptura ne-a dat) această mărturie: „Sporind tot mai mult, el a ajuns foarte bogat". Căci, într-adevăr, el nu s-a întors din drumul (pe care a pornit) și (de la aceasta) nu s-a abătut deloc, când a văzut că a înaintat câtva, el nu s-a oprit, ci cu pași hotărâți a mers înainte mereu. (Astfel), el a săvârșit fapte (vrednice) de virtute: cu pas zorit a străbătut drumul (ce duce) la cumpătare (διέβη μεγάλῳ βήματι τὴν σωφροσύνην), a ajuns (să urce până la făptuirea) dreptății, și de acolo a urcat până la (starea de) adevărat bărbat. Mergând în felul acesta, cel drept ajunge treapta cea mai de sus a binelui"[45].

Pornind de la trihonomia platonică, **Sfântul Grigorie de Nissa** arată că prin sângele curat a lui Hristos și prin Duhul Sfânt se produce o colaborare și o întărire reciprocă a puterilor sufletului; mânia și pofta umplându-se de înțelepciune, iar rațiunea de forță (bărbăție) și de dorința (simțirea dispoziției) spre săvârșirea binelui: „...Iar păzirea și apărarea constă în a însemna pragul și stâlpii naturii cu sângele Mielului. Prin chipurile acestea Scriptura arată natura sufletului așa cum gândește și cultura din afară, care împarte sufletul în trei părți: rațiunea, pofta și mânia. Cele din urmă, adică pofta și mânia, stau dedesubt, sprijinind din amândouă părțile partea înțelegătoare a sufletului. Iar rațiunea unindu-le pe amândouă, le susține și e purtată de ele, întărindu-se întru bărbăție prin mânie,

înlăturându-se prin poftă (epithymia) spre împărtășirea de bine. Așadar atâta timp cât sufletul e asigurat în această așezare, având neclintirea prinsă în gândurile virtuții ca în niște cuie, se bucură de deplina conlucrare a tuturor părților lui spre facerea binelui, gândul dând întărirea părților supuse rațiunii și primind același ajutor de la acestea"[46].

Sfinții Părinți Capodocieni încreștinează pe sofrosyne definind-o ca forță sau energie sufletească de a ține în control poftele, asigurând stăpânirea de sine. De aici începe urcușul vieții duhovnicești. Sofrosyne poate să țină sub control poftele sub două forme, arătate, de altfel și de antecesori. Acestea sunt: fecioria (castitatea, neprihănirea) și asceza (renunțarea). **Sfântul Grigorie de Nazianz** arată că fecioria imită viața lui Dumnezeu și a îngerilor, oferind în același timp și posibilitatea de a sluji mai mult lui Dumnezeu, de a te dedica și dărui integral lui Dumnezeu[47]. De aceea, deviza sofrosynei este: **„purifică-te pe tine însuți!" urmând castitatea și hagneia lui Hristos și a Sfinților Săi**. Sfântul Grigorie de Nazianz în panegiricul rostit la moartea Sfântului Vasile cel Mare arată că Vasile atât la tinerețe, cât și la maturitate a fost un adevărat „sofron". Când era student, sofrosyne se manifesta la Sfântul Vasile prin renunțarea la dragostea trupească, iubind doar castitatea. Ca și matur, sofrosyne se prezintă în patru feluri esențiale: 1. encrateia (înfrânarea, supunerea poftelor), 2. parthenia (fecioria), 3. filantropia (dragostea de oameni – caritatea), 4. evitarea mândriei și cultivarea smereniei (tapeinofrosyne). Astfel, Sfântul Vasile este superior exemplarelor păgâne de sofron, putând fi comparat și pus alături de profeții și sfinții Vechiului și Noului Testament, precum Sfântul Ioan Botezătorul, caracterizat prin puritate și abstinență[48].

În panegiricul la Gorgonia, Sfântul Grigorie îi aduce laude, ca uneia care a depășit toate femeile în sofrosyne. Ea arată că și căsătoria și necăsătoria nu ne pot despărți sau uni cu Dumnezeu, ci mintea sănătoasă, echilibrată, liniștită și ordonată este cea mai importantă. Conduita Gorgoniei este exemplară ca și casnică, conform idealului sugerat de Solomon: „Cine poate găsi o femeie virtuoasă? Prețul ei întrece mărgeanul" (Proverbe 31, 10). Ea manifestă abstinență de la orice fel de exagerare și păstra **moderare**, adică mijlocul între austeritate și extravaganță. Artificiile și fardurile ei erau *roșeala* **aidosului și albeala encratiei**[49].

Sfântul Grigorie de Nissa asociază pe sofrosyne cu **Katharotes**. Și prin aceasta se poate ajunge la **asemănarea cu Dumnezeu**[50]**, care este Spiritul pur prin excelență și în exclusivitate lipsit de pathos**. Pentru a-L imita pe Dumnezeu, omul trebuie să se perfecționeze neîncetat prin practicarea virtuții, și în special, acele virtuți care îi permit să țină sub control pasiunile inerente naturii umane[51]. Sfântul Grigorie de Nissa precizează că prin esența ei virtutea reprezintă „binele neamestecat cu răul"[52]. Această continuă tendință spre Katharotes ca mod de asemănare cu Dumnezeu, satisface dorința neîntreruptă a virtuții spre devenire și împlinire. De aceea „cel ce flămânzește după neprihănire (**sofrosyne**) se va sătura de curăție

(**Katharotes**), iar săturarea nu pricinuiește oprirea dorinței, ci întărirea ei, astfel cresc amândouă deopotrivă una prin alta"[53]. Aceasta este prin esență deosebirea de săturarea trupească. Cei flămânzi trupește ajung la săturare și nu mai au nevoie de hrană, cei flămânzi duhovnicește au un orizont deschis, care nu-i „plafonează"; ci le crează noi și variate dorințe de „foame" și „sete" a spiritului eliberat de patimi (ἀπαθεία), tinzând mereu spre asemănarea cu Dumnezeu. „Cel ce a dobândit ceva din cele înalte, fie neprihănirea, fie cumpătarea, fie evlavia către Dumnezeu... nu are pentru vreuna din cele dobândite vreo bucurie trecătoare și nestatornică... Pentru că acestea se pot lucra mereu și nu este nici o clipă în tot răstimpul vieții în care să fie cineva sătul de lucrarea binelui. Căci neprihănirea și curăția și statornicia în orice bine, și nepărtășia la rău se lucrează mereu, câtă vreme privește cineva spre virtute și are bucurie întinzându-se împreună cu lucrarea. Dar cei revărsați în poftele fără rost, chiar dacă sufletul lor privește mereu spre desfrânare, nu se pot îndulci mereu de ele. Căci lăcomia de mâncare e oprită de săturare, și plăcerea băutorului se stinge odată cu setea și celelalte au nevoie, în același fel, de un timp oarecare și de un răstimp, pentru ca uitându-se plăcerea și săturarea, să se învioreze iarăși pofta de ceea ce îndulcești. Dar avuția virtuții, întemeiată statornic de unii... întreține în cei ce viețuiesc potrivit ei, simțirea întreagă, nouă și viguroasă a bunătăților ei. De aceea, celor ce flămânzesc de acestea, Dumnezeu-Cuvântul le făgăduiește săturarea, o săturare ce aprinde dorința prin împlinirea ei deplină, și nu o tocește"[54].

Virtuțile reprezintă pentru Sfântul Grigorie de Nissa atributele lui Dumnezeu implantate în natura rațională a omului încă de la creație. Ele reprezintă chipul lui Dumnezeu în om. Păcatul este acela care a desfigurat și a întunecat chipul lui Dumnezeu. Iar dacă plăcerea, sau pofta a fost cauza căderii omului, a depărtării de Dumnezeu, sofrosyne care controlează plăcerile, îi redă sufletului chipul lui Dumnezeu și îl eliberează de rugina răului, și poate contempla în oglinda sufletului său pe Dumnezeu însuși[55].

Sfântul Grigorie de Nissa accentuează apoi faptul că pe măsură ce omul se depărtează de Dumnezeu este tot mai mult cucerit de plăcere. Dacă omul nu ar fi căzut în păcat, nu s-ar fi instituit căsătoria. Apariția ei este determinată nu numai de înmulțirea neamului omenesc, ci și de a ordona plăcerile. Dar și plăcerile legitime pot duce la excese, de aceea fecioria rămâne calea cea mai sigură. Spre deosebire de Origen, Grigorie nu condamnă căsătoria ca rea. De pildă Isaac și Rabeca rămân în cadrul căsătoriei sofron și metrios[56].

Tălmăcind rugăciunea Domnească, în Cuvântul al IV-lea: „Facă-se voia Ta, precum în cer, așa și pe pământ", Sfântul Grigorie de Nissa arată că voia lui Dumnezeu aduce sănătate firii, iar boala este victoria patimii asupra puterii de autocontrol asupra poftelor: „Am auzit pe cineva priceput în meșteșugul vindecător al sănătății, explicând cu temeiuri naturale că ceea ce se spune în aceste cuvinte nu este fără de folos în ceea ce privește

sănătatea sufletului. El spune că abaterea vreuneia din stihiile din noi de la **măsura ei cumpătată** e începutul și pricina nașterii unei patimi. Și, dimpotrivă, spunea că readucerea celor mișcate în chip greșit la lucrarea lor cea după fire aduce vindecarea (pricinii) cauzei care creează boala. Și de aceea socotea că trebuie să urmărim să facem prin **stăpânirea de sine** (autocontrol) cât mai fără putere, în cele ce se mișcă neregulat în noi, elementul ce ni se împotrivește, căci aceasta ajută cel mai mult la sănătate..." „Omul sufletesc se afla odinioară în starea de sănătate, mișcările sufletului aflându-se amestecate în noi ca niște elemente (stihii) în **chip cumpănit prin rațiunea virtuții**. Dar când elementul poftitor s-a întărit, înfrânarea mișcării potrivnice lui a fost covârșită de elementul acesta crescut și nu a mai fost în stare să împiedice *mișcarea fără măsură* a poftei spre cele ce nu se cuvin. Din aceasta s-a născut în firea omenească păcatul, ca boala cea spre moarte... Dar voia lui Dumnezeu e mântuirea oamenilor. De aceea să stăruim în aceasta, zicând lui Dumnezeu: „facă-se voia Ta și întru mine". Și zicând aceasta trebuie să ne lepădăm de acea viață care e în afara voii dumnezeiești... Căci precum atunci când se aduce lumină în peșterile întunecate, întunericul dispare, așa făcându-se voia Ta întru mine, toată mișcarea rea și necuvenită a voii mele se scufundă în neființă. Pentru că neprihănirea (sofrosyne) va stinge **pornirea desfrânată și pătimașă a cugetării**; smerita cugetare (tapeinofrosyne) va mistui îngâmfarea, modestia (metriotes) va tămădui boala mândriei, bunătatea iubirii va alunga din suflet o listă lungă de rele potrivnice. Căci din fața ei se retrage ura, pisma, mânia, mișcarea furioasă... fățărnicia... dorința de răzbunare, fierberea sângelui din jurul inimii, ochiul dușmănos... Facă-se, deci, voia Ta, ca să se stingă voia diavolului... De aceea zicem: deoarece voia Ta este **neprihănită (sofrosyne)**, iar eu sunt trupesc și vândut sub păcat, să se împlinească în mine, prin puterea Ta, această voie bună: dreptatea, evlavia, apathia (înstrăinarea de patimi). Căci cuvântul *voie* îmbrățișează toate virtuțile și cele ce se cugetă una câte una, cuprinzându-se în bine și prin aceasta aflându-se în voia lui Dumnezeu"[57].

De aici vedem că voia lui Dumnezeu este interpretată ca o putere de vindecare a firii căzute în păcat și supusă poftelor oarbe care o duc la pieire. Ea are ca primă referire pe sofrosyne, care se afirmă în armonia și unitatea celorlalte virtuți.

Nu ne putem despărți de Sfântul Grigorie de Nissa, fără a urmări și reține aspectul esențial și elementar pe care el îl atribuie sofrosynei ca virtute de autocontrol asupra poftelor. Și când spunem aceasta reținem mai presus de orice elementul rațional, de **dreaptă judecată** în evitarea exceselor și insuficienților, și impunerea acestei virtuți prin condamnarea a tot ceea ce este dăunător vieții prin prea mult, sau prin prea puțin... Rolul sofrosynei este comparat de Sfântul Grigorie de Nissa cu cel al pescarului (Matei 13, 47–48) care alege peștii buni de cei răi, pe cei buni îi reține, pe cei răi îi leapădă afară... Sofrosyne rămâne dreapta socoteală,

discernământul, mesotesul (mijlocul, măsura dreaptă), *„calea împărătească"* care evită atât destrăbălarea, cât și austeritatea distrugătoare. Iată cuvintele lui: „...Legea îl călăuzește pe *calea de mijloc (calea împărătească),* neabătându-se într-o parte sau alta, fiindcă abaterea spre margini este primejdioasă călătorului. Căci precum este primejdios pentru cel ce merge pe calea unei stânci între două prăpăstii, să se abată fie într-o parte, fie în cealaltă (de fiecare parte așteptându-l prăpastia), la fel legea vrea ca cel ce urmează ei să nu părăsească nicidecum calea... neluând-o nici la stânga, nici la dreapta. Acest cuvânt ne învață să vedem virtuțile *la mijloc.* Fiindcă tot păcatul se lucrează fie prin ceea ce este sub virtute, fie prin ceea ce „cade" deasupra ei... Cel lipsit de înfrânare este un desfrânat, cel prea înfrânat își chinuiește conștiința... Unul se predă plăcerilor fără rușine, iar altul se scârbește și de căsătorie ca de o desfrânare. Cumpătarea este deprinderea de la mijlocul acestor două"[58].

5. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

Ca unul care și-a pus temeliile unei solide culturi clasice la înaltele școli ale vremii pe care le-a urmat ca un învățăcel desăvârșit, Sfântul Ioan Gură de Aur, devenit creștin nu a uitat ceea ce cu sârguință și-a însușit la școlile păgâne, ci a valorificat totul spre înțelegerea și trăirea noii învățături creștine.

Și întrucât sofrosyne reprezintă conceptul de valori a culturii clasice, marele dascăl creștin nu l-a refuzat, fiindcă cei cărora li se adresa îl socoteau ca atare și se bucurau chiar că acest termen poate vehicula valorile noii învățături. Nu-i putea sminti în nici un caz pe nimeni, mai ales că Sfinții Părinți i-au imprimat pecetea creștină, specifică.

Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă virtutea cumpătării (sofrosyne) ca fiind necesară omului încă din fragedă copilărie, pentru a se deprinde cu săvârșirea ei și a se temelui prin intermediul ei caracterul religios moral creștin. „...Așadar, cu privire la thymos se spune că își are locul în piept și în inimă care se găsește în piept. Cu privire la epithymia, se spune că se găsește în ficat. Iar cu privire la partea rațională (logistikon) se spune că se găsește în cap. Despre acela (thymos) se spune că lui îi corespunde virtutea și viciul (răutatea). Virtutea este sofrosyne și epieikeia (dreptatea cu îngăduință), iar viciul (răutatea-κακία) este agresivitatea și îndărătnicia. Acestei părți (poftei-epithymia) îi corespunde din nou o virtute. Aceasta este sofrosyne (adică cumpătarea, ca echilibrare a poftelor), iar viciul (κακία) este dezmățul, destrăbălarea. (În sens creștin, cel ce săvârșește păcatul și nu se rușinează n.n.)[59].

Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă în aceeași accepțiune și limbaj platonic virtutea cumpătării (sofrosyne – ca stăpânire de sine) atât pentru echilibrarea thymosului, cât și a epythimiei. Și aceasta, fiindcă fiecare din aceste părți ale sufletului are atât virtuți cât și vicii. *Iată cuvintele lui:* „S-a spus că locuința părții irascibile a sufletului este în piept, mai exact, în inimă, care-i așezată, în piept, cea a poftei este în ficat (epithymia to hepar) iar a rațiunii în creier. Fiecare din acestea are virtuți și vicii. Virtuțile părții irascibile (thymos) sunt andreia și epieikeia (indulgența), iar viciile ei: îndrăzneala și îndărătnicia. Virtutea poftei este cumpătarea (sofrosyne), iar viciul ei desmățul (nerușinarea). Virtutea rațiunii este înțelepciunea practică (fronesis), iar viciul ei este nebunia (neștiința–anoia)”[60].

Structurând virtuțile cardinale pe trihonomia sufletului și combătând viciile contrare, Sfântul Ioan Gură de Aur oferă în final o perspectivă creștină în educarea copilului, și anume că idealul constă în a forma din copil un atlet a lui Hristos. Iar pentru împlinirea acestui deziderat se impune în primul rând creerea deprinderii stăpânirii de sine asupra poftelor, în așa fel încât „thymosul” și „epithymia” să aibe drept vizitiu mintea (nous)[61].

Dacă odată cu intrarea maselor de păgâni în Biserică, prin edicte imperiale, aceștia fiind lipsiți de convingeri și idealuri creștine, au adus odată cu ei și practicile lor necumpătate, producând sminteală multor creștini înduhovniciți, i-a determinat să se retragă în mănăstiri, Sfântul Ioan Gură de Aur a rămas în Capitală să ia poziție de apărare și revendicare a valorilor morale creștine lezate. Și face acest lucru cu toate ocaziile, și nu cruță pe nimeni, apelând totdeauna la viața primilor creștini, sau a marilor personalități biblice, care trăind o viață cumpătată, plină de sfințenie, rămân prin faptele lor săvârșite după voia lui Dumnezeu, pilde vrednice de urmat. Astfel, el arată că la căsătoriile patriarhilor biblici „nu erau cântece și dansuri”. Folosind ca pretext căsătoria lui Iacob la casa lui Laban, marele predicator atacă vehement și necruțător dezlănțuirile pătimașe și nerușinoase devenite obiceiuri la nunțile creștine, opuse bunei cuviințe și cuminteniei (sofrosyne), ce trebuie să fie și să rămână o dominantă a vieții duhovnicești a tinerilor care se căsătoresc. Iată cuvintele lui: „Ai văzut cu câtă cuviință făceau cei vechi nunțile? Auziți toți cei care vă dați în vânt după plăcerile drăcești, toți cei care murdăriți chiar de la început sfințenia nunții! Erau oare fluiere? erau oare chimvale? Erau oare dansuri drăcești? Nu! Spune-mi, pentru ce aduci în casă chiar de la început o atât de mare vătămare, pentru ce chemi oameni de pe scenă și de la teatru, ca să pângărească cu o cheltuială nesăbuită cuminţenia miresei și să-l faci pe mire și mai fără de rușine? Bine ar fi dacă chiar fără aceste flăcări tinerii ar putea îndura în liniște furtuna patimilor! Dar cum să nu se înece sufletul tânărului când, și cu văzul și cu auzul, atâtea și atâtea îi aprind și mai mult flacăra și-i fac cuptorul patimilor și mai învăpăiat? Pricina că se pierde și se strică totul vine de acolo că de la început se

sapă la temelia cuminteniei tinerilor căsătoriți... Dacă am dori să fim cu mintea trează și ne-am îngriji cum trebuie de mântuirea noastră, am putea să ne depărtăm de la acest rău obicei... Nu-mi puneți înainte acele cuvinte fără rost și de râs, spunând că acesta e un obicei legiuit și că pentru aceasta trebuie neapărat împlinit. Nu obiceiurile acestea fac să fie legiuită căsnicia!... Să nu preferăm legile diavolești și acest obicei pierzător. Obiceiul acesta de la nunți este legea diavolului, a aceluia care se bucură totdeauna de pierderea noastră”[61a].

Deși încreștinată în primul secol, Antiohia, unde pentru prima dată ucenicii Domnului și-au auzit numele, nu s-a reușit să se realizeze aici o reformă totală a moravurilor publice. Dacă foarte mulți și-au schimbat modul de viață potrivit noii credințe, au mai rămas totuși vechile obișnuințe ale luxului extravagant, mai ales prin cei bogați. De fapt, domnea aici alături de corupția și decadența moravurilor orientale, tot felul de destrăbălări, superstiții, fanatisme, orgii, bacanale, cu forfota cântecelor împreună cu dansuri și jocuri zgomotoase, iar în societate, intrigile, parodiile și glumele insolente erau la tot pasul... Văzând toate acestea, Sfântul Ioan Gură de Aur căuta să aducă lumea creștină de aici la acceptarea discernământului evanghelic, arătând că lucrurile de aici și de acum nu au caracter veșnic, ci trecător ca omul însuși, încât nu trebuie să le acordăm o folosire exaltată. Hainele – de pildă, „nu sunt decât niște biete „lucruri”, pe care dacă se vor pune câteva molii, iată că te-au lipsit de orice mulțumire. Ai văzut cât de nesigur este slava vieții prezente? Te mândrești cu niște lucruri pe care viermii le nasc și tot ei le nimicesc...” (P. G. 62, 513). Și apoi, „nu știți la câte rele și la câte pericole se expun oamenii care pleacă să caute ornamente de prisos. Trebuiesc construite corăbii, închiriați vâslași... Toți acești oameni renunță la țara lor, ori lasă femeile, copii, își expun viața lor străbătând mările, traficând cu popoarele barbare; și cu ce scop toate acestea? Pentru a cumpăra fire de mătasă și a le potrivi la încălțămintea voastră, la o bucată de piele? O, culme a nebuniei”.[61b]

Pe de altă parte, Sfântul Ioan Hrisostom arată că în măsura în care femeia își iubește soțul, ea i se va dărui din iubire, și în acest caz ea va căuta să-l atragă prin împodobirea sufletului cu virtuțile lui Hristos, singurul temei pe care se poate ridica o căsnicie fericită.” ...Dacă este nevoie să faci ceva spre a plăcea bărbatului tău, trebuie să-ți împodobești sufletul, iar nu corpul. Căci niciodată nu o vor face pe femeie demnă de iubit și dorită auriturile cu care este împodobită, pe cât o vor face înțelepciunea și bunăvoința față de soț, precum și dorința nestrămutată până la moarte, de a duce viața împreună; fiindcă acestea îmblânzesc câștigându-i cât mai de grabă și pentru totdeauna pe bărbați. Și într-adevăr, acea frumusețe este vătămătoare pentru bărbat, împuținându-i peste măsură banii prin cheltuieli nemăsurate și producându-i o mare grijă... pe când bunăvoința și prietenia și dragostea fierbinte nu procură grijă și nici nu dau naștere

la risipă de bani. Apoi, când acea frumusețe devine dezgustătoare prin obișnuință, înfrumusețarea sufletului, din contră, înflorește în fiecare zi și aprinde o și mai mare flacără a dragostei. Astfel, încât, dacă vrei să placi bărbatului tău, îpodobește-ți sufletul cu înțelepciune, cu evlavie și cu simțământul căsniciei celei adevărate; căci aceste podoabe pe de o parte atrag mai mult, iar pe de altă parte, nu încetează niciodată..."[61c]

Dacă comportarea extravagantă a femeilor era frecvent remarcată în afara bisericii, ea tinde mereu să-și facă loc și în sfințitul locaș de cult, încât marele antiohian încearcă cu multă stăruință să pună stavilă pătrunderii obiceiurilor păgâne în Biserică. „Ce spui – zicea el într-o predică? Te apropii să te rogi lui Dumnezeu, și te înfășori cu aurituri și împletituri și cârlionți în păr? Nu cumva ai venit poate să joci? Sau poate să iei parte la vreo nuntă, ori poate la vreun praznic? Acolo își au loc auriturile, împletiturile și cârlionții, acolo luxul, iar aici nu este trebuință de nimic din acestea. Ai venit ca să rogi lui Dumnezeu pentru păcate, să-L rogi pentru acelea cu care L-ai mâniat, să-I ceri iertare, să-I faci să se îndure spre tine. Apoi atunci de ce te împopoțonezi? Momițăriile acestea nu sunt ale unei femei ce se roagă. Cum vei putea ofta, cum vei putea plânge, cum te vei putea ruga cu stăruință, fiind împodobită cu astfel de momițării? De vei plânge, lacrimile tale vor provoca râsul celor ce te văd, fiindcă acea care lăcrimează nu trebuie să fie împopoțonată cu aurituri. Este o adevărată scenă teatrală și ipocrizie... Aruncă la o parte acea ipocrizie, fiindcă Dumnezeu nu se amăgește! Asemenea păpușerii sunt ale mimilor și ale celor din orchestră, ale celor de pe scena teatrului; unei femei cu rânduială însă, nu se potrivesc".[61d]

6. PĂRINȚII BISERICII LATINE: FERICITUL IERONIM, SFÂNTUL AMBROZIE ȘI FERICITUL AUGUSTIN

Am văzut deja cum dascălii Bisericii latine alături de cei ai Bisericii grecești au folosit pe sofrosyne (temperantia) ca pe o virtute ce caracterizează viața creștinilor. Și aceasta față de atacurile de imoralitate aduse creștinilor de către păgâni. Am văzut apoi modul în care temperantia a dobândit pecetea sacrului, prin contientia, pudicitia, castitas. E vorba de o nouă manifestare a temperantei prin aceste forme, care o afirmă ca dominantă putere de manifestare a sufletului omenesc, prin castitate (neprihănire, feciorie), martiriu și ascetism, ca moduri de dominare a poftelor și patimilor. Iar când martiriul a încetat, ascetismul a rămas să-l continue, nu sub o formă sângeroasă, ci morală, de renunțare, de abținere și de necontenită strădanie (nevoință) de proces spiritual.

Sub aceste forme va fi consacrată și definită temperanța și în perioada de aur a patristicii apusene prin trei din reprezentanții ei mai de seamă: Fericitul Ieronim, Sfântul Ambrozie și Fericitul Augustin.

Să vedem mai îndeaproape nuanțele specifice modului de a o exprima a fiecăruia dintre ei.

FERICITUL IERONIM

Preia întregul grup al virtuților antice, dându-le pentru prima dată în literatura patristică numele de virtuți cardinale. El le folosește mai ales în comentariile la epistolele pauline. Tetrada virtuților cardinale pronunțată în mod expres și concret o găsim în „Epistola despre familia lui Pammachius", în care prudentia este virtutea cea mai importantă, aparținând lui Pammachius. Justiția aparține soției sale Paula. Pe fecioara Eustochium, fiica sa, o caracterizează fortitudo; iar temperantia va caracteriza viața altei fice, căsătorită. În acest caz, castitatea conjugală este mai mult temperantia decât pudicitia[62]. Fericitul Ieronim consideră cele patru virtuți cardinale ca reprezentare a voinței lui Dumnezeu, menite să împlinească și să statornicească viața creștină prin biruința asupra celor patru vicii opuse: stultitia, iniquitas, luxuria și formido.

Temperanța primește o atenție deosebită atunci când este inclusă în viața ascetică, pe care Ieronim o declară imitare a vieții lui Hristos. El se ridică contra atacului lui Helvidius, care era împotriva fecioriei, și a lui Vigilantius care condamna viața ascetică. Practicând el însuși un ascetism rigid, atrage de partea lui mai multe femei ale nobilimii romane cu scopul de a influența și pe soții lor pentru o viață ascetică. Supuse la un post foarte aspru, unele din ele au fost chiar victime idealului lor duhovnicesc, de aceea Ieronim este nevoit să aplice virtutea temperanței și la acest capitol, spunând: „Nu trebuie să punem posturi fără măsură (adică fără dreaptă socoteală), fiindcă prin aceasta corpurile slabe vor fi ruinate și boala își face loc înainte ca să fie așezată temeluirea sfințeniei"[63].

Pe de altă parte Fericitul Ieronim se ridică împotriva luxului, extravaganței și exceselor în ținuta feminină și recomandă pudicitia și castitas ca forme de manifestare ale naturii, menite să evidențieze frumusețea spirituală a chipului lui Dumnezeu. Chiar dacă obișnuia să se spună că „femeile din fire iubesc împodobirea"[64], această maximă putea fi oricând exagerată, ducând în fond tocmai la falsificarea naturii. Ieronim se referă în acest sens la femeile care „își pictează ochii și obrajii cu rumeneală și cu alte farduri... iar fețele devin pocite din cauza prea multului alb și se aseamănă idolilor. Dacă se întâmplă să le scape câteva lacrimi, acestea își lasă urmele și dungile pe obraz... Ele își așează pe cap un etaj de păr fals; ele vreau să lase impresia că fruntea lor plină de riduri mai păstrează încă o tinerețe care a dispărut... iar prin clătinatul lor doresc să apară mereu tinere, asemeni unor fetițe și băieți..." Împodobirile

artificiale reprezintă în ultimă instanță mijloace de atracție spre poftă și desfrânare: „Ce efect produc rujul și creta asupra feței? se întreabă Ieronim. Una își așează pe obraji și pe buze o roșeață înșelătoare, cealaltă pe față și pe gât un alb mincinos. Și într-un caz și în altul avem de-a face cu un mijloc de a ațâța inimile tinere, de a întreține focul patimilor; este semnul unui suflet nerușinat. Aceste podoabe nu vin de la Dumnezeu, ci sunt o perdea după care se ascunde antihrist. Cum ai putea astfel întoarce spre cer o față pe care Creatorul nu o cunoaște?..."[65].

Fericitul Ieronim acordă foarte multă atenție educației pe care mamele trebuie să o acorde fiicelor pentru ca acestea să adopte o ținută și un comportament sobru, propriu noii vieți creștine: „Ferește-te să găurești urechile fiicei tale și să-i fardezi cu pudră și cu ruj fața închinată lui Iisus Hristos, sau de a-i acoperi gâtul cu aur și perle, de a-i pune pe cap pietre prețioase, ori de a-și roși părul; ci teme-te ca această culoare să nu anticipeze focul Gheenei".[65a] Și strădania lui Ieronim nu a fost zadarnică, findcă foarte multe femei din elita socială a timpului și-au schimbat viața morală, renunțând la toate formele extravagante.

SFÂNTUL AMBROZIE

Episcopul Milanului a influențat foarte mult gândirea creștină a timpului său și mai târziu. Cartea sa, De officiis ministrorum, era asemenea unui manual de morală în apus, normativ veacuri de-a rândul. El s-a orientat în mare parte după Cicero, Seneca, Stoici, Filon. Diferența este însă una esențială, findcă Ambrozie proclamă: „Fundamentum Christum est".

Cicero include cumpătarea sub variatele ei forme și înțelesuri în noțiunea de „**honestum**", arătând că aceasta conține: ordo, modus, modestia, temperantia. Ambrozie din toate acestea reține temperantia, „care trebuie să păstreze **modus** și **ordo** în tot ceea ce facem și vorbim[66].

Primul aspect al temperanței este după Ambrozie cel de **sobrietas**, iar când spune „**sobria mens**" o echivalează cu sănătatea minții (sofrosyne). „Sobrietatea – spune Ambrozie înseamnă nu numai abstiență de la vin, ci în primul rând de la pofta carnală (abstinenția voluptatum-ca la Lactanțiu n.n) și de mânia cuvintelor de care suntem intoxicați (otrăviți) mai mult decât de vin"[67].

Sfântul Ambrozie orietându-se după Părinții greci arată că îngerii răi și omul au căzut datorită lipsei de temperantă. După Sfântul Grigorie de Nissa arată că plăcerea a cauzat căderea primilor oameni, iar șarpele ca promotor al păcatului este pofta. Iar dacă pofta l-a scos pe om din paradis, temperanta îl va reintroduce[68]. Ambrozie urmând acestei idei arată că voluptas este asemenea șarpelui înșelător, „causa peccandi", iar temperantia reprezintă o imitație a virtuții lui Hristos și a Sfintei Sale Maici. De aceea, dacă mâncatul și băutul sunt cauza care aduce păcatul, **postul** este izvorul „**contientiei**" (enkrateia=înfrânarea) și **școala castității**. Istoria lui Judith combină în mod ideal cele două aspecte ale temperanței: *sobrietas* și *castitas*[69].

Victoria asupra lui Olofern în stare de „ebrietas" reprezintă „servavit pudicitiam, victoriam reciperavit". Judith este un model de înțelepciune și curaj, iar temperanța este declarată astfel „**virtus feminarum**". Arătând că femeile pot ajunge la sfințenie prin ascetism, l-a făcut pe Sfântul Ambrozie cunoscut sub numele de „doctor virginitatis" (învățătorul fecioriei) (Papa Pius al XII-lea în enciclopedia „Sacra Virginitas"). Astfel sofrosyne sau temperația este redată prin castitas[71]. Vedem de aici că Sfântul Ambrozie privește **fecioria ca cea mai autentică formă de castitate și cea mai înaltă și aleasă podoabă a vieții creștine**. Iată și cuvintele sale adresate fecioarelor: „Sfânta pudoare vă înfrumusețează fața, castitatea vă servește ca podoabă. Puțin doritoare de a atrage privirile oamenilor, voi nu vă căutați meritul în ceea ce ar putea să-i amăgească. Desigur și voi trebuie să vă îngrijiți frumusețea voastră, nu însă frumusețea trupului, ci aceea a sufletului, pe care vârsta nu o poate risipi, nici moartea lua, nici vreo boală strica. Dumnezeu să fie unicul judecătr, El care iubește sufletele frumoase chiar atunci când sălășluiesc într-un trup urât... Iată ce vă oferă Duhul Sfânt în schimbul credinței voastre: regalitatea, bogăția, frumusețea. Regalitatea, căci voi sunteți logodnica unui rege nemuritor; în loc de a vă lăsa captivate de farmecul voluptății, voi îl dominați ca niște regine. Bogăția, căci întocmai ca aurul cercat prin foc devine mai prețios, tot astfel trupul unei fecioare consacrat Sfântului Duh dobândește o sporire a formei sale. Frumusețea, că ce altceva ar putea să-i dea mai mult farmec decât a fi iubită de rege, plăcută Judecătorului, făgăduită Domnului, consacrată lui Dummnezeu, pururea logodită și pururea fecioară. În felul acesta dragostea lui își păstrează drepturile sale fără ca pudoarea să sufere ceva"[72].

Acordând o atât de mare importanță fecioarei, Sfântul Ambrozie nu disprețuiește nici căsătoria, pe care o consideră și o ridică la nivelul tainei care unește pe Hristos cu Biserica Sa (Efeseni 5, 32).

Temperanța este potrivită firii omului raportată la natură, care de la început ne-a dat izvoare ca să bem și fructe ca să mâncăm, dar funcția superioară a temperanței se manifestă prin „abținerea de la poftă" (parca concupiscentiae). Iar această abținere sau dominare a poftei, a plăcerii ducătoare la păcat, este concretizată la cel mai înalt nivel prin darul fecioriei (**grația virginitatis**). Astfel **fecioria devine „fons et origo pudicitiae in quo fonte imago Dei luceat**"[73].

Așa cum Dumnezeu este fără de păcat, la fel și omul trebuie să devină fără de păcat. Eliberându-ne de adulter, de pofte și de celelalte păcate, îl imităm pe Dumnezeu, urcând spre asemănarea Lui prin virtuți, ca pe niște trepte, dobândind astfel stăpânirea de sine, ca expresie a libertății morale „Cel care își supune trupul și își cârmuiește sufletul a nu se lăsa copleșit de patimi este propriul său stăpân: poate fi numit rege pentru că e în stare să-și guverneze (stăpânească) propria ființă; este *liber* și independent și nu se lasă pradă unei robii vinovate"[74].

Combătând, pe de altă parte, „omnia artificia" ca expresie a extravaganței feminine, Sfântul Ambrozie arată că „această pictură e a viciului nu a frumuseții, a înșelătoriei nu a simplității. Această picătură trecătoare o spală ploala ori transpirația; această pictură înșeală și duce în eroare, așa că nu placi aceluia căruia dorești să-i placi, deoarece acela află că aceea de care trebuie să-i placă nu ești tu,ci alta. Apoi, tu displaci și Creatorului care își vede stricată opera Sa. Dacă peste imaginea unui tablou pictezi o alta cu pretenția de a fi superioară celei dintâi, oare nu se va indigna Acela care-și vede falsificată opera Sa?... Dacă falsifică cineva opera lui Dumnezeu, comite un grav păcat, fiindcă e păcat să te socotești pe tine om, pictor mai bun decât Dumnezeu. Și aceasta e grav ca Dumnezeu să-ți spună: nu recunosc culorile mele, nu recunosc chipul meu, nu recunosc fața pe care Eu însumi am creat-o; nu-Mi trebuiește ceea ce nu este al Meu mergi pe urma celui ce te-a pictat. Fii alături de El; luându-ți frumusețea de la cel ce ți-a dat-o!" (P. L. 14, 276 BC).

În altă ordine de idei, remarcăm că Sfântul Ambrozie posedă multă putere de discernământ în aprecierea cazurilor și situațiilor, atunci când face o judecată de valoare. De pildă, spune el, nu numai femeia e vinovată de luxul pe care îl aplică în ținuta sa, ci mai ales bărbatul. Femeia ar putea fi mai bună, mai modestă, mai pudică, adică mai virtuoasă, dacă bărbatul i-ar cere acest lucru. În definitiv ea este mai slabă decât el, și îi este supusă. Nu ar îndrăzni să cadă în excese etalându-și farmecele sau împodobindu-se, dacă el nu i-ar îngădui. Bărbatul nu numai că îi permite aceasta, ci chiar i le pretinde. Și atunci, tot el este acela care afirmă că femeia este pricina tuturor răutăților.[74a]

Sfântul Ambrozie încreștinează învățătura lui Platon referitoare la „melete thanatou" (pregătirea pentru moarte), spunând că Hristos e moartea trupului păcatului și viața sufletului. Dacă vrem să trăim cu Hristos în veșnicie, trebuie ca mereu să trăim cu El, omorând zilnic patimile și poftele opuse vieții lui Hristos. Iar pentru a realiza acest deziderat, teperanța și virtuțile din sfera ei de acțiune, vor produce „imago mortis" lui Hristos și a vieții noastre în El[75].

FERICITUL AUGUSTIN

Cel mai proeminent reprezentat al literaturii patristice latine din epoca ei de aur este Fericitul Augustin. Personalitate complexă de largă erudiție: literat, filosof, moralist, polemist, cunoștea prea bine gândirea antică, pe care respectând-o, a preluat-o în sistemul său propriu de cunoaștere. Era succesorul lui Cicero și Seneca; „pritenul" lui Platon și Aristotel, și bun cunoscător al neoplatonicilor Plotin și Porfiriu. Cu toate acestea, el a creat un sistem de gândire creștină coerent și original. El definește virtutea creștină într-o formă profundă și autentică, raportând-o la Dumnezeu ca izvor al Binelui, și la om ca beneficiar al harului și

dragostei lui Dumnezeu. Într-o pronunțare de sinteză virtutea este „summum amor Dei"[76]. El sprijină virtutea creștină pe doi piloni de susținere: 1. dragostea omului față de Dumnezeu și 2. dependența totală a omului față de Dumnezeu[77].

Dar pentru a ajunge la dependența totală față de Dumnezeu și a-l iubi cu maximă putere pe Dumnezeu, se cuvine în primul rând să dobândim starea de purificare, adică de neprihănire, sau de castitate. Și la aceasta ajungem prin virtutea temperanței. Prin ea liniștim patimile care ne îndepărtează de Dumnezeu. Prin ea punem stavilă cupidității. Ea este forța de apărare împotriva dorințelor trupului și sufletului care ne duc la păcat prin egoism, care reprezintă o întoarcere de la dragostei față de Dumnezeu. Augustin arată că pasiunile sau efectele nu sunt rele în sine (adică: iubirea, ura, dorința, frica, bucuria, tristețea, mânia). Ele devin rele în funcție de modul în care se manifestă iubirea. Astfel „pasiunile sunt rele dacă iubirea este rea, și bune dacă iubirea este bună"[78]. La fel și păcatul este în funcție de orientarea pe care i-o dă iubirea; ea (iubirea), poate fi egoism, și atunci înseamnă înrobire de pofte; sau poate fi iubire îndreaptă spre Dumnezeu și atunci înseamnă castitate, neprihănire, ca regăsire în Dumnezeu și dobândirea virtuții. În felul acesta, păcatul ca formă de egoism este dat de faptul că reprezintă „iubirea de sine până la disprețul față de Dumnezeu"[79]. În acest caz, temperanța este castitas și exprimă „amor integrum se proebens ei quod amatur" (dragostea oferindu-se ea însăși în totalitatea sa celui care este iubit, adică lui Dumnezeu)[80]. Sau altfel spus: **„virtutea castității și cumpătării este acea dragoste care păstrează pe om întreg și neatins, (nevătămat, neprihănit) pentru Dumnezeu**[81].

Pentru a-și putea îndeplini funcția de-a păstra pe om în stare de neprihănire, temperanța trebuie să creieze mai întâi prin echilibrul și ordinea aducătoare de sănătate și pace în comporatamentul uman. Fericitul Augustin arată că „...pacea corpului este așezarea echilibrată a părților (mădularelor) lui, pacea celor neraționale este acordul lămurit (ordonat) între conștiință și faptă; pacea între corp și suflet este viața și sănătatea în ordinea ființei raționale"[82]. Cumpătarea asigură ordinea prin autodisciplinarea simțurilor, iar consecința acestui fapt constă în „dispoziția lucrărilor asemănătoare și neasemănătoare de a atribui locul fiecărui lucru. Pacea tuturor lucrurilor este liniștea ordinei"[83]. În acest caz, –observă un autor– „cumpătarea nu este însăși valul, ci este un dig puternic, care face ca valul să se scurgă neămpiedicat cu furia și repeziciunea cascadelor"[84].

Consecința firească a cumpătării ca neprihănire îndreaptată sub forma iubirii către Dumnezeu are ca efect îndreptarea iubirii lui Dumnezeu către semeni și către întreaga creație. În general virtutea este cu atât mai desăvârșită, cu cât dragostea este mai mare, pentru că în acest caz nu numai că întărește voința, ci ordonează și viața instinctelor. Virtutea primară este cea care transformă radical instinctele puternice, mai mult decât acea care simplu frânează instinctele minore. Înțelesul virtuții

cumpătării este de a ordona instictele primare (ereditare) ale omului pentru autopăstrarea (conservarea) sa și menținerea speciei. Cumpătarea este asociatul iubirii, ridicând semenul spre împlinire proprie. Necumpătarea îl coboară spre lăcomie egoistă după destrăbălare. Dragostea are trebuință ființială de a conduce, de a ridica pe cel iubit. Cumpătarea constituie virtutea care provine din iubire și are ca scop iubirea. Dragostea lui Dumnezeu este mâncarea și băutura nu în destrăbălări. Ea este liniște cu mulțumire întru toate, deoarece mâncarea și băutura sunt mijloace ale vieții"[85]

De aici vedem că temperanța eliberează sufletul de la iubirile frumuseților inferioare, pentru a se îndrepta și zbura la siguranța Dumnezeirii[86]. Temperanța îndeplinește astfel un rol crucial de a acționa împotriva lui **„cupiditas"** și de a efectua **„conversio amoris"**, renunțând la omul vechi și proclamând omul înnoit de Dumnezeu[87].

De fapt sufletul însuși simte nevoia acestei „conversio" pentru a se manifesta în ordine și echilibru. Și aceasta înseamnă întoarcerea de la nemoderația viciilor cu ajutorul temperanței[88].

Pe de altă parte, am văzut că Augustin punea ca pilon de susținere a virtuții, dependența totală față de Dumnezeu. Și aceasta pentru a se păstra castitatea sufletului față de Dumnezeu. Aceasta este forma unei dăruirii a sufletului lui Dumnezeu, în care situație superbia și „vana cognitio" trebuiesc evitate, fiindcă sunt expresii ale egoismului, ca iubire detașată de Dumnezeu, și îndreptată spre sine însuși... **Superbia este un „initium peccati" mai mult chiar decât voluptas...** Ea este cauza căderii sufletului de la dragostea și contemplarea lui Dumnezeu, mergând până la apostazie[89]. Superbia este viciul prin care sufletul uzurpă locul lui Dumnezeu, în loc să aibe satisfacția că îl poate servi pe Dumnezeu[90]. De aceea, superbia este o lipsă de moderație a sufletului[91]. În felul acesta, **temperanța** *se asociază cu* **humilitas** și astfel **sofrosyne** primește o nouă dimensiune valorică în cadrul moralei creștine. Și aceasta pentru că sofrosyne era în etica clasică doar contrarul lui hybris, iar tapeinofrosyne nu era considerată arete și nici identificată cu sofrosyne. Începutul acestei identificări am văzut că îl face Sfântul Apostol Pavel. Iar Augustin îl confirmă, făcând din el un concept creștin de largă circulație.

7. SFÂNTUL IOAN SCĂRARUL

Prezentând o sinteză a gândirii duhovnicești a părinților anteriori lui, Sfântul Ioan Scărarul preia părerea capadocienilor potrivit căreia păcatul lăcomiei pântecului a dus la neascultarea primului om, care „mâncând" a

cedat ispitei... Această poftă determinată căderii, a schimbat și chipul androgin al primilor oameni, fiind asemenea îngerilor. De la creație oamenii au primit însușiri proprii firii îngerești, după cuvintele Apostolului: „L-ai pus (pe om) cu puțin mai prejos decât îngerii, cu mărire și cu cinste l-ai pus peste lucrurile mâinilor tale" (Evrei 2, 7). „Mai prejos" nu înseamnă o stare de inferioritate, ci de deosebire, dat fiind faptul că îngerii sunt netrupești puteri spirituale. Dar și omul poate participa la firea netrupească (asomatu fyseos oikeiosis), spune Sfântului Ioan Scărarul, prin eliberarea de păcat și dobândirea purității, adică a sfințeniei, ***hagneia***[92]. Se ajunge ca acest foc duhovnicesc să ardă întinăciunea trupului și să producă chiar o „minunată și adecvată întrecere a trupului nostru stricăcios și muritor, cu cei netrupești". Astfel prin hagneia focului material al dorințelor trupești este copleșit de focul duhovnicesc, nu în sensul anulării trupului, ci a spiritualizării lui. Această puritate, hagneia, este sinonimă cu sofrosyne, care după spusele Sfântului Ioan Scărarul, „este numele (titulatura, firma) universal (comun) al tuturor virtuților" (σωφροσύνη ἐστίν καθολική πασῶν τῶν ἀρετῶν ἐπωνυμία). Ea reprezintă atât castitatea trupească, cât și cea sufetească. De aceea, **monahul este „sofron"** atunci când nici în timpul somnului, în vise, nu simte în sine mișcarea patimii; dar tot „sofron este și cel ce a dobândit o totală indiferență față de trupuri, oricare le-ar fi frumusețea"[93]. Aceasta este starea de experimentare a biruinței înduhovnicirii trupului prin lucrarea duhului lui Hristos, care îl scoate din robia păcatului și înalță spre frmușețile duhovnicești, La aceasta se referă și Apostolul când spunea: „...Iar dacă Hristos este în voi, trupul este mort pentru păcat, iar duhul este viață pentru sfințenie" (Romani 8, 10). Și adaugă Sfântul Ioan Scărarul: „Cu adevărat fericit este acela care a dobândit o desăvârșită insensibilitate față de orice trup, culoare și frumusețe. Spre a fi puri nu e suficient să ne păstrăm trupul neîntinat, ci trebuie să ne supunem foarte bine acest vas de țărână sufletului nostru. Mare în virtute este cel care, atingându-se de cele trupești, rămâne neâmpătimit, dar mai mare este acela care rămâne neprihănit la vederea creaturilor pieritoare și care stinge focul ce se aprinde la vederea trupurilor prin gândirea la frumusețile cerului"[94].

În cuvântul al XXVI lea al Scării, Sfântului Ioan se referă la discernământ (διακρίσις), ca și capacitate a deosebirii gândurilor, sau dreapta socoteală. El arată că la cei începători discernământul este cunoașterea adevărată a celor privitoare la ei înșiși. La cei desăvârșiți este o cunoaștere dobândită prin iluminare dumnezeiască, care poate lumina prin strălucirea ei și întunericul ce se află în alții. Mai presus de orice, discernământul constă în cunoașterea sigură a voii lui Dumnezeu în orice timp, în orice loc și în orice lucru (ἡ τοῦ θείου θελήματος ἀσφαλής κατάληψις). Ea se află numai în cei curați cu inima și cu trupul și cu gura. Discernământul se manifestă sub două forme: cunoștința nepătată

(συείδησις ἀμόλυντος) și simțirea curată (καθαρά αἴσθησις)[95]. Aceasta înseamnă că de starea de curăție a conștiinței atârnă capacitatea de a adera la ceea ce este bun și a avea aversiune față de ceea ce este rău. Cel cu simțirea curată este cel eliberat de patimile (întinăciunea) trupului.

În buna desfășurare a discernământului accentul cade în mod decisiv pe „lumina minții" și pe „trezirea minții", iar „uciderea sufletului este moartea judecății, după ce a căzut în fapte de necinste"[96].

Ca formă de iluminare a vieții duhovnicești, discernământul se manifestă ca un mod de pătrundere în explicarea lucrărilor din lume prin lumina credinței. Se fac astfel pe baza credinței judecăți de valoare atât asupra faptelor ce trebuiesc săvârșite, cât și asupra rosturilor pe care lucrurile le îndeplinesc în legătură cu Dumnezeu. În felul acesta lucrurile devin raze ale atotputerniciei și dragostei divine, și sunt scoase din obișnuința de a le interpreta ca obiecte ale satisfacției egoiste. De pildă, ca să folosim exemplul Sfântului Ioan Scărarul, prin discernământ eu nu privesc frumusețea unei femei ca obiect al satisfacției poftei, ci ca motiv al contemplației frumuseții divine[97]. La fel, rațiunea oricărei fapte o găsesc într-o poruncă a lui Dumnezeu care exprimă iubirea lui, spre conformarea cu ea a faptelor proprii. Iar faptele neconforme poruncilor divine, le judec ca iraționale. Aceste judecăți de valoare, adevărul implicat în credință, îndreptat spre înțelegerea rațiunilor din lucruri, determină **discernământul ca și cunoaștere a rațiunilor din lucruri.** La baza lui stă însă un îndelungat exercițiu al vieții virtuoase. „Discernământul, ca sesizare a rațiunilor din porunci și din faptele ce trebuiesc săvârșite, devine tot mai clar, iar cunoașterea îndreaptă spre lucruri pătrunde spre rațiunile tot mai duhovnicești ale lor. Fapte care sunt în aparență bune, prin discernământ se descoperă ca lipsite de această calitate. Rațiuni care păreau înainte ultimele, trimit după noi progrese în viața virtuoasă, spre rațiuni și mai adânci. Prin exercițiu se ascute tot mai mult puterea de observație, de sesizare a sensurilor, a intențiilor lui Dumnezeu prin ele, a urmării faptelor noastre pentru noi, pentru semeni"[98].

8. ASPECTE ALE DISCERNĂMÂNTULUI ÎN SPIRITUALITATEA BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Faptul că Paisie Velicicovski care a cultivat și răspândit cu bogate roade duhovnicești curentul isihast în spiritualitatea Bisericii noastre a învățat rugăciunea lui Iisus de la starețul Vasile de la Poiana Mărului (Buzău), ne oferă posibilitatea de a face chiar și numai o trecere în revistă

a concepției starețului Vasile despre discernământ, sau dreapta socoteală, urmărind expunerea unei reușite teze de doctorat alcătuită recent (1986) de Dario Raccanello[99], din comunitatea Villa Brico (nordul Italiei) a Fraților Contemplativi ai lui Iisus, preocupați intens de cunoașterea spiritualității ortodoxe.

Preluând discernământul din literatura filocalică, starețul Vasile îl pune în legătură cu noțiunea de „înșelare", adică de ispita la care sunt supuși asceții când practică rugăciunea lui Iisus. Este astfel semnalată în acest sens apariția senzațiilor de căldură, care ar putea avea origini diferite. Ele se reduc la trei. Unele pot proveni din exercițiul fizic; altele de la diavol; iar altele pot fi rodul harului divin. Aici trebuie să fie pus în mișcare discernământul, fiindcă numai căldura harului trebuie menținută și cultivată, iar celelalte două forme trebuiesc evitate și înlăturate.

În timpul rugăciunii, atenția nu se fixează în inimă ca organ al corpului, ci „deasupra inimii", adică în partea cea mai adâncă a sufletului[100]. Dar pentru a determina înșelarea și discernământul, Vasile pleacă de la trihotomia platonică. El plasează pofta, concupiscența (epithymia) în zona rărunchilor (apropiat pântecului). Este sediul reminiscenței păcatului strămoșesc. Diavolul se confundă cu puterea concupiscenei și aduce gândurile păcătoase care tulbură firea și creează senzațiile de căldură. De aici vine marea înșelare și tocmai aici atenția trebuie să fie mai mult concetrată pentru birința discernământului. Cea de a doua parte a sufletului este thymosul, cu sediul în organul inimii. Apropiat de el, cu sediul în zona pieptului (între inimă și piept) este logosul (rațiunea). Aceste două părți fiind apropiate se influențează reciproc, și sunt influiențate de poftă, de concupiscența ce vine din zona rărunchilor. De aici pornește căldura care prin inimă se difuzează în întreg corpul. De aceea, căldura harului depășește toate aceste trei părți ale sufletului și acționează mai sus de inimă, deasupra inimii, adică la nivelul părții spirituale; a părții care depășește inima ca organ. **Harul acționează la nivelul minții**. Dacă aceasta este curată și nepătimașă, lipsită de poftele și patimile concupiscenței, atunci vine căldura harului. „Șezând ca un împărat deasupra inimii, mintea va putea să se țină departe de toate cele din pântece și să izgonească înapoi căldura poftei"[101], spune starețul Vasile. Înșelarea este mai mare când atenția se fixează „sub-inimă". „Mintea unuia ca acesta lăsându-se cu totul în pântece și privind de acolo în adâncul inimii când lucrează rugăciunea, desfrânează în inima sa, aprizându-și mădularele proprii cu dulcea pătimire a desfrâului și lăsând de bună voie pe vrășmașul să intre înăuntrul său"[102].

Cea de a treia căldură a firii, întâlnită la cei ce încep să practice rugăciunea lui Iisus, deși produsă în partea rărunchilor și sub forma unor săltări sub piele, nu este o înșelare, ci o acțiune a firii.

O altă formă în care discernământul trebuie să însoțească atenția este în cadrul *psalmodierii*. Sfântul Ioan Scărarul spune că trebuie să fim cu

luare aminte asupra cântării, care poate veni de la diavoli, sau poate conţine părţi duhovniceşti venite din puterea harului care este în ele[103].

Ceea ce duce la pierderea discernământului este mândria ca „îngâmfare a minţii". Calea împărătească a dreptei socoteli este drumul pe care trebuie să pornim pentru a ne debarasa de mândrie. În această situaţie, echivalentul discernământului este. Astfel, discernământul constă în faptul că nu trebuie să ne mândrim cu virtutea. De aceea, atât postul excesiv, cât şi abundenţa excesivă a hranei nu sunt conforme virtuţii moderaţiei. În felul acesta, **virtutea moderaţiei este calea împărătească, care fixează criteriile discernământului privind postul ca terapie a păcatului mândriei.** Se porneşte de la faptul că postul trebuie să fie în funcţie de puterile fiecăruia: „Hrana trebuie potrivită cu starea puterilor trupeşti. Când trupul este sănătos, el trebuie strâmtorat, atât cât e nevoie; iar când este neputincios, atunci trebuie îngrăşat ca să nu moară"[104], spune stareţul Vasile. Astfel, hrănirea cumpătată fixează trei atitudini:

1. Înfrânarea: să-ţi fie foame puţin după ce ai mâncat.
2. Îndestularea: să nu fi nici flămând, nici sătul.
3. Săturarea, adică îngreunarea. Aceasta trebuie evitată, fiincă atrage lăcomia şi desfrâul. **Scopul postului rezidă în obţinerea atenţiei minţii care este foarte necesară în rugăciune.** Şi la aceasta se ajunge prin **hrănirea cumpătată**: „Aşa cum trupul îngreunat de mulţimea mâncărurilor face mintea oarecum molâie şi greoaie, tot aşa şi mintea slăbită de prea multă înfrânare face partea contemplativă a sufletului posomorâtă şi neiubitoare de cuvânt (lumea spirituală)"[105], remarcă Vasile, după Diadoh al Foticeii. Aşadar, înfrânarea trebuie aplicată atât la mâncare şi băutură, cât şi la posturile exagerate. Postul este în fond unealta de care se foloseşte mintea ascetului pentru ca să ajungă la atenţie. Poate să se laude cumva unealta de care s-a servit un artist care şi-a realizat capodopera? Desigur că nu. De aceea nici postul nu poate fi un mijloc de mândrie...

Dreapta măsură rămâne calea împărătească pe care mergând vom evita înşelăciunea, după cuvintele Scripturii: „vom trece pe drumul împărătesc, neabătându-ne nici la dreapta, nici la stânga, până vom ieşi din hotarele tale" (Numeri 20, 17). Excesul este „dreapta"; lipsa este „stânga", *iar* **calea împărătească este dreapta măsură.**

Calea împărătească se aplică mai ales în viaţa monahală şi înseamnă renunţarea la voia propriei şi supunerea unul altuia, după cum se exprimă stareţul Vasile: „Sfinţii Părinţi împărat numai în trei cinuri toată viaţa călugărească. Cea dintâi e cea de obşte, adică viaţa cea dimpreună (chinovială); cea de a doua e cea numită calea împărătească sau de mijloc, care înseamnă a vieţui doi sau trei la un loc (schitică), având împreună agonisirea celor trebuincioase, dimpreună hrana şi îmbrăcămintea, dimpreună osteneala şi lucrul cu mâinile şi toată purtarea de grijă a vieţii a o avea împreună, iar peste acestea toate, a-şi lăsa voia sa şi a se

supune unul altuia întru frica lui Dumnezeu şi întru dragoste. Iar cea de a treia e cea pustnicească sau sihăstrească (anahoretică sau eremită), care e lucrul bărbaţilor desăvârşiţi şi sfinţi"[106].

După cum vedem, această a treia formă, aparţine „bărbaţilor **desăvârşiţi şi sfinţi**". Cei nedesăvârşiţi, trăind într-o „**rânduială de sine**", uşor pot cădea **pradă înşelării**, hrănindu-şi slava deşartă şi mândria. El nu se poate cunoaşte pe sine însuşi, neputinţele proprii; fiindcă acestea se cunosc prin altul. Anahoretul cade pradă egoismului. El continuă să trăiască prin izolarea lui, în propriile patimi. Viaţa anahoretă are avantajul doar pentru cei ce caută un climat mai potrivit pentru practicarea rugăciunii minţii.

– NOTE BIBLIOGRAFICE –

1. Didahia I, 5 – Colecţia Scrierilor Părinţilor Apostolici, trad. Pr. Dr. D. Fecioru, Bucureşti, 1979, p. 25.
2. Apologia I, cap. X, Migne, P. G. VI, col. 340.
3. Apologia I, cap. XIV, Migne, P. G. VI, col. 348 A–349A.
4. Apologia II, cap. II, Migne, P. G. VI, col. 444–448A.
5. Apologia I, cap. XV, Migne P. G. VI, col. 349A–352B.
6. Apud H. North, o.c.p. 322.
7. Ad Autolycum, III, 15, Migne, P. G. VI, col. 1142 AC.
8. Octavius XXXI, 1,3, 4, 5, 8, Migne, P. L. III,col. 349A–353A.
9. De praescriptione haereticorum, VII, 9–11, Migne P. L. II, col. 23–24.
10. Apologeticus ad gentes pro christianis, Migne, P. L. I, col. 366A–380A.
11. Idem, col. 531 B–541A.
12. De cultu feminarum, I, 1–2, Migne P. L. I, col. 1419A se va vedea studiul: „Cenzura luxului feminin în epoca patristică" de Mitropolit Nicolae Corneanu, în colecţia: Patristica Mirabilia, Timişoara, 1987, p. 229–309.
13. De cultu fem. II, 13, Migne, P. L. I, col. 1448B.
14 Liber de habitu virginum, cap. X, Migne, P. L. IV, col. 461 AB.
15. Idem cap. II, Migne, P. L. IV, col. 455AB.
16. Idem, cap. V, Migne, P. L. IV, col. 456BC–457AB.
17. Idem, 15, Migne, P. L. IV, col. 467B.
18. Idem, cap. V. Migne, P. L. IV, col. 456C.
19. Idem cap. IX, Mige, P. L. IV, col. 461A.
20. Idem. cap. IX, Migne, P. L. IV, col. 460A–461A.
21 de Dominica oratione, cap. IV, Migne P. L. IV, col. 538AC–539A.
22. Div. Inst. 6, 5, Migne, P. L. VI, col. 652B–657B.
23. Div. Inst. 6, 5, Migne, P. L. VI, col. 652B–657B.
23. Idem, 6, 23, Migne, P. L. VI, col. 716A–721B.
24. Cohortatio ad gentes, II, 36–37, Migne P. G. I, col. 73A şi B.
25. Idem, IV, 61, Migne, P. G. I, col, 148AB.

26. Idem, XI, 117, Migne, P. G. I, col. 92A.
27. Trad. Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Bucureşti, 1982. Vom cita locurile în text.
28. Pedagogul, cartea I, cap. XIII, 101.1 – Migne P. G. VIII, col. 372.
29. Idem, ibidem.
30. Migne, P. G. VIII, col. 318.
31. Omilia la Ieremia, 19, 7, Migne, P. G. XIII, col. 518.
32. Epistola 294, Migne, P. G. 32, col. 1037 A.
33. Cuvântarea a IV-a împotriva lui Iulian, I, 106–107, Migne, P. G. 35, col. 641–644.
34. Migne, P. G. 31, col. 568A.
35. Idem, col. 568B.
36. Idem, col. 568C.
37. Idem, col. 568C.
38. Migne, P. G. 31, col. 569C.
39. Cap. V, Migne, P. G. 30, col. 409BC.
40. Migne, P. G. 44, col. 972A.
41 Omilia 29, 8 la Psalmi, Migne, P. G. 29, col. 317.
42. Omilia 48, 1 la Psalmi, Migne, P. G. 29, col. 432.
43. Oratio 45 in sanctum Pascha, Migne, P. G. 36, col. 648C.
44. Idem, col. 649A
45. Oratio II, De hominis structura, Migne, P. G. 46, col. 281CD.
46. Viaţa lui Moise, în colecţia: Sfântul Grigorie de Nissa, Scrieri, partea întâia, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae şi preot Ioan Buga, Bucureşti, 1982, p. 57.
47. Migne, P. G. 37, col. 643–648.
48. Migne, P. G. 36, col. 494–605.
49. Migne, P. G. 35, col 790–818.
50. ὁμοίωσις θεῷ – formulată iniţial de Platon şi preluată de stoici, neoplatonici, Filon din Alexandria, şi încreştinată mai ales de Clement, Origen şi Grigorie de Nissa.
51. H. North, o.c.p. 349.
52 Comentar la Fericirea a IV-a, în colecţia: Sfântul Grgorie de Nissa, Scrieri cit. p. 367.
53. Migne, P. G. 44, col. 1245B.
54. O.c.p. 365–366.
55. Comentar la Fericirea a VI-a, Migne P. G.44, col. 1272 BC.
56. Despre feciorie, la H. North, o.c.p. 349.
57. Migne, P.G. 44, col. 1164D–1165A.
58. Viaţa lui Moise, trad. cit. p. 103–104.
59. „Despre slava deşartă şi cum trebuie părinţii să-şi crească copii" –Introducerea, text critic, traducere şi note de Anné Marie Melingrey (Sources Chrétinnes, 188) Paris, 1982, p. 162. Pentru a ne lămuri mai bine asupra termenilor hrisostomici, se cuvine să facem unele precizări privind înţelesul lor în gândirea antică şi a locului pe care îl ocupă în procesul anatomo-fixiologic al vieţii. Un cercetător observă că este posibil ca *thymosul* să fii fost cândva un primitiv „suflu respirator", sau „suflet al vieţii". Dar la Homer el nu este nici sufletul şi nici „o parte a sufetului" cum este la Platon. Ar putea fi definit ca organ al simţirii, al irascibilului, al emoţilor, cu sediul în inimă (E. R. Dodds, The Greek and the Iraţional, California Press, 1951, trad. rom. Catrinel Pleşu. Dialetica spiritului grec, Bucureşti, 1983, p. 35–36). Privind aspectul anatomo-fiziologic de care este legată şcoala medicală din Aexandria, erau aici două figuri celebre: Hersophil (335–280) şi Erasistrat (310–250) (adept a lui Democrit). Se fac disecţii pe creier şi se disting venele de artere. Dat fiind faptul că la disecţie arterele conţin aer, se consideră că în ele circulă *pneuma*. Hersophil arată că organismul este reglat de patru forţe: *nutritivă cu sediul în ficat*; căldura cu sediul în *inimă*; sensibilitatea cu sediul în *nervi* şi gândirea cu sediul în *creier*. Contracţia musculară este produsă de pneuma, care circulă în nervi. Concepţia şcolii alexandrine este dezvoltată de *Galen* (129–201), originar din Pergam; cel mai mare anatomist al antichităţii, medicul lui Marc Aureliu şi Comodus. El susţinea că alimentele din stomac ajung într-un duct în intestin şi apoi în ficat, unde se transformă în sânge şi se încarcă cu *spirite nutritive*. Acestea asigură nutriţia în întregul organism prin vene. Primul care a arătat că sângele pleacă de la inimă şi nu de la ficat, a fost Leonardo de Vinci (1452–1519), iar William Harvey este întemeietorul morfologiei omului, descriind în 1628 circulaţia sângelui în inimă (circulaţia mică) – (Ioan Baciu, Fiziologia în viaţa omului contemporan, Cluj, 1971, p. 22–34).

60. Idem, ibidem.
61. Omilia 17, 3 la Efeseni, Migne, P. G. 62, col. 120.
61a. Omilia LVI la Facere, în Scrieri, partea a doua, trad., Pr. D. Fecioru, P5B, 22, Bucureşti, 1989, p. 221–223.
61b. Omilia 49 la Evanghelia după Matei, apud Mitropolit Nicolae Corneanu, Patristica Mirabilia, p. 302–303.
61c. Omilia X la Coloseni, P. G. 62, 372, apud idem, p. 304.
61d. Omilia VIII la 1 Timotei, P. G. 62, 541, după idem, p. 305.
62. Epistola 66, 3, Migne, P. L. 22, col. 640.
63. Epistola 130, Migne, P. L. 22, col. 1116.
64. Epistola 128 către Gaudentius, 2, Migne, P. L. 22, col. 1096.
65. Epistola 54 către Furia, 7, Migne, P. L.. 22. col. 553.
65a. Epistola 107 către Laeta 5. P.L. 22,872.
66. De offic. min. I, 24, 115, Migne, P. L. 16. col, 62.
67. Exortatio virginitatis, I, 81, Migne P. L. 16, col. 376.
68. De Or. Dom. Migne P. G. 44, col. 1172.
69. Liber De Vidius, 7, 40, Migne, P. L. 16, col. 260.
70. Ibidem.
71. De virginibus I, 17–18, Migne, P. L. 16, col. 204.
72. De virginibus I, VI, 30, 37, Migne P. L. 16, col. 208AB; 210Ab.
73. La H. North, o.c.p. 366.
74. Psalmul 118, 14, 30, Migne, P. L. 15, col. 1403A.
74a. Migne P.L. 16,325 D, apud Mitropolit Nicolae Corneanu, Patristica... p. 283.
75. H. North, o.c.p. 367.
76. De Mor. Ecc. I, 15, 25. Migne, P. L. 32, col. 1327.
77. De Mor. Ecc. I, 15, 25. Migne, p. L. 32, col. 1322.
78. De Civitate Dei, 14, 7; Migne, P. L. 41, col. 410–411.
79. De Civitate Dei, 14, 28; Migne, P. L. 41, col. 430; 20; 30; P. L. 41, col. 801.
80. De Mor. Ecc. I, I, 15, 25, Migne, P. L. 32, col. 1322.
81. Idem, ibidem.
82. De civitate Dei 19, 11, Migne, P. L. 41, col. 640.
83. Idem, ibidem.
84. J. Pieper, Zucht und Mass, Über die kardinaltugend, München, 1960, p. 61.
85. Berhard Häring, o.c.p. 62–65.
86. De Musica, 6, 15. 50 Migne, P. L. 32, col. 1189.
87. De Mor, Ecc. I, 19, 35, Migne, P. L. 32, col. 1326.
88. De ordine, I, 8, 29, Migne, P. L. 32, col. 980.
89. De Musica 6. 16. 53 Migne, P.1. 32, col. 1190.
90. De Musica 6. 13. 40 Migne, P.L. 32, col. 1184.
91. De Beata Vita, IV, 33, Migne P. L. 32, col. 975.
92. De la radicalul „ἄγ" care indică ideea de puritate, de curăţie; Sfinţenia înseamnă scoatere din uzanţa comună, spre a fi dedicat, dăruit lui Dumnezeu, şi a păstrării curate. Şi fiindcă sfinţenia are o orientare valorică, ei i se cuvine cinstire, (sau venerare).

93. Scara Raiului, cuvântul XV, Migne, P. G. 88, col. 880.
94. Idem, col. 881.
95. Idem, col. 1013.
96. Idem, col. 1016.
97. Scara, Cuvântul XV, trad. cit. p. 314.
98. D. Stăniloae, o.c.p. 177.
99. Rugăciunea lui Iisus în scrierile stareţului Vasile de la Poiana Mărului, trad. Maria Cornelia Oros şi diac. Ioan I. Ică jr. Sibiu, 1996.
100. Idem, p. 164.
101. Idem, p. 170.
102. Idem, ibidem.
103. Scara raiului, XV, 44, Migne P.G. 88, col. 889.
104. O.c.p. 173.
105. Filocalia, vol. I, cit. p. 352.
106. O.c.p. 181.

CAPITOLUL 6

CUMPĂTAREA ŞI VIRTUŢILE TEOLOGICE

Omul şi-a dat seama că plăcerile şi patimile satisfac numai pentru puţin timp trupul, iar finalitatea lor tulbură firea şi înrobeşte sufletul. Şi pe măsură ce le satisfaci, devin mai nesăţioase, se amplifică tot mai mult, devin „o a doua natură" stăpânită de ele, de tumultul lor obsedant şi chinuitor. Eliberarea din acest jug tiranic şi apăsător se face, desigur, prin stăpânirea de sine, prin înfrânare, prin puterea de dominare asupra lor. Iar în acest cadru, un rol important şi decisiv îl are raţiunea. Ea este postul de comandă. E vizitiul care conduce doi cai nărăvaşi, care trag la trăsură... Dacă mintea e bună şi la datorie, formele iraţionale ale sufletului sunt bine cârmuite şi ţinute în frâu de voinţă... Dar, datorită păcatului „infiltrat" în firea omenească, se creează de multe ori deruta şi confuzia. Mintea nu este totdeauna luminată, trează şi limpede. De multe ori se întunecă şi atunci „pierde" orientarea şi coordonarea părţilor iraţionale, a afectelor din suflet şi acestea devin dăunătoare vieţii spirituale pe care o domină şi o înrobesc. Dar nu numai raţiunea este întunecată de păcat, ci şi voinţa e slăbită. Omul supus păcatului trăieşte acea sfâşietoare dramă morală de a vedea binele, de a-l dori chiar, fiindcă este conştient de valoarea şi necesitatea lui, dar de a urma răul (Romani 7, 19).

Din această stare de conflict moral, prin care omul este în contradicţie cu el însuşi, ne-a salvat Dumnezeu prin jertfa Fiului Său, oferindu-ne harul divin care vindecă firea, care este puterea de însănătoşire a minţii, de întărire a voinţei şi de echilibrare a sentimentelor: „Şi voi, care eraţi oarecând înstrăinaţi şi vrăjmaşi cu mintea în lucrurile cele rele, acum v-a împăcat în trupul cărnii Lui prin moarte, ca să vă înfăţişeze sfinţi şi fără prihană şi nevinovaţi înaintea Sa, dacă, în adevăr, rămâneţi întemeiaţi în credinţă şi întăriţi şi nemişcaţi de la nădejdea Evangheliei..." (Coloseni 2, 21–23). De aici vedem două din modurile prin care putem primi harul divin care să ne conducă la o viaţă de sfinţenie şi fără prihană; la o viaţă curată, dăruită lui Dumnezeu. Acestea sunt credinţa şi nădejdea. La acestea se mai adaugă şi virtutea iubirii; şi „acum rămân acestea trei: credinţa, nădejdea şi dragostea" (I Corinteni 13, 13). Aceasta este „Sfânta Triadă", cele trei virtuţi teologice, care ne ridcă la unirea cu Dumnezeu,

întărindu-ne firea și curățind-o spre neprihănire prin lucrarea Sfântului Duh în inima și viața celor ce-l primesc pe Hristos ca Domn și Mântuitor al lor.

1. CONCEPTUL CREȘTIN AL CUMPĂTĂRII ȘI RELAȚIA ACESTEIA CU VIRTUȚILE TEOLOGICE

Întregul program al vieții duhovnicești are ca obiectiv viața în Hristos. Aceasta înseamnă a te lega organic de viața dihovnicească a lui Hristos, asemenea „viței de mlădiță" (Ioan 15, 4–9). Înseamnă în concret a avea gândul lui Hristos (Filipeni 2, 5; 1 Corinteni 16, 2; Romani 12, 2) simțirea Lui, a împlini voia Lui, a poseda sfințenia Lui, adică curăția lui duhovnicească, lipsa de păcat, neprihănirea Lui (Ioan 15, 4–5). Pe scurt, a fi un „alter Christus", adică a făptui tot ceea ce ar face Hristos dacă ar fi în locul tău...

Această viață a lui Hristos se realizează în ființa omului prin cele trei virtuți: credința, nădejdea și dragostea: „Iar acum rămâne aceste trei –spune Apostolul –credința, nădejdea și dragostea; iar mai mare dintre acestea este dragostea" (1 Corinteni 13, 13). Acestea sunt virtuți teologice, fiindcă ne conduc spre cunoașterea și unirea cu Dumnezeu. Ele sunt virtuți prin care lucrează harul lui Dumnezeu la desăvârșirea noastră duhovnicească, restabilind chipul lui Dumnezeu în noi, și oferindu-ne posbilitatea conlucrării cu harul divin, să ajungem la asemănarea cu Dumnezeu, să deveni „sfinți, precum și Dumnezeu este sfânt" (I Petru 1, 16).

Prin credință, „Hristos locuiește în sufletele noastre" (Efeseni 3, 17), trezindu-ne conștiința spre cunoașterea lui Dumnezeu, spre a intra în comuniune cu El. Nădejdea este „ancora sigură și tare, înfiptă în tărâmul veșniciei„ (Evrei 6, 19). Ea ne oferă totdeauna perspectiva veșnică a comuniunii cu Dumnezeu, ca Bunul cel mai preț, spre care se îndreaptă dorurile, aspirațiile și viața noastră însăși. Iubirea, spune Apostolul, este „cea mai mare", fiindcă ea nu numai că ne cunduce spre Dumnezeu, nu numai că ne oferă impulsul de a-L dori neîntrerupt pe Dumnezeu, ci fiindcă *ne unește cu Dumnezeu.* Și aceasta pentru că „Dumnezeu este iubire și cine rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în El" (I Ioan 4, 16). Iar dacă Mântuitorul ne pune în față datoria de a fi „desăvârșiți, precum și Dumnezeu este sesăvârșit" (Matei 5, 48), noi vom atinge acest deziderat dacă ne vom desăvârși în iubire. În primul rând, „a-l iubi pe Dumnezeu cu toată inima, cu tot sufletul, cu tot cugetul și cu toată puterea". Și în al doilea rând, a face ca această iubire să se răsfrângă

prin fapte îndreptate spre viața semenului, adică „să iubim pe aproapele ca pe noi înșine" (Matei 22, 37–39).

Dar noi nu-L iubim pe Dumnezeu ca pe o idee abstractă, ci printr-o unire personală cu Tatăl, prin Hristos, în Duhul Sfânt. Trăirea în Hristos o facem vie prin comunicarea și unirea cu El în dragoste: „De mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu, și Tatăl meu îl va iubi și vom veni la el și locaș la el vom face" (Ioan 14, 23). Iar această iubire a noastră către Dumnezeu se întemeiază și se desăvârșește prin iubirea lui Dumnezeu către noi prin Hristos: „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, și Eu v-am iubit pe voi. Rămâneți în dragostea mea" (Ioan 15, 9).

Prin urmare, dacă credința face începutul vieții în Hristos, iubirea o desăvârșește. Ea este scopul, ținta, obiectivul suprem pe care trebuie să-l urmărim. De aceea, adevărata credință este totdeauna vie și „lucrătoare în dragoste" (Galteni 5, 6). Și astfel, prin iubirea lui Hristos noi ne unim cu Dumnezeu Tatăl în Duhul Sfânt, încât putem spune că **scopul vieții creștine este unirea cu Dumnezeu.**

Dar cei ce se unesc cu Dumnezeu prin viața în Hristos devin sfinți, asemenea lui Hristos, fiindcă se împărtășesc de sfințenia Lui. Altfel spus, nu se pot uni cu Dumnezeu oricum. Sau, dragostea care ne unește cu Dumnezeu nu poate fi nici ea oricum. Nu poate fi o iubire egocentrică. Nu poate fi o iubire întinată, ci sfântă, adică curată. Acest fapt este confirmat de Mântuitorul însuși prin inegalabila comparație a unirii organice dintre viță și mlădiță. El spune explicit că „orice mlădiță care nu aduce roadă în Mine o taie (Tatăl) și pe cea care aduce roadă o *curățește* ca mai multă roadă să aducă" (Ioan 15, 2). Așadar, unirea cu Dumnezeu ne face prin iubire și har „părtași dumnezeieștii firi" (II Petru 1, 4). Și aceasta printr-o viață de sfințenie. Iar viața de sfințenie, adică viața curată înseamnă în primul rând, prin definiție, eliberarea de „stricăciunea poftei" (II Petru 1, 4).

Privind din alt unghi acest adevăr, am putea spune că dacă Dumnezeu este impasibil, noi nu putem deveni părtași dumnezeieștii firi dacă suntem dominați sau stăpâniți de stricăciunea poftei desumanizate, ci numai prin sfințirea firii, adică prin mai multă ei umanizare, spre îndumnezeire; prin mai multă strălucire a chipului lui Dumnezeu în noi, eliberat tot mai mult de poftele care îl întinează, care îl fac să decadă în patimi. Sunt pline de elevație duhovnicească în acest sens cuvintele pe care le aude Moise aflat în fața Sfințeniei absolute a lui Dumnezeu: „scoate-ți încălțămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt" (Ieșirea 3, 4). Cu încălțămintea atingem totdeauna pământul. De aceea este întinată sau plină de praf, asemenea sufletului aflat sub stăpânirea tiranică a poftei: nu este curat; este lipsit de sfințenie.

De aici vedem că dacă scopul virtuții creștine este unirea cu Dumnezeu în dragoste prin viața în Hristos, acest fapt implică și impune sfințenia, sau curăția vieții duhovnicești prin eliberarea de sub stricăciunea

poftei, care duce la înrobirea sufletului de patimi. „Iar acum –spune Apostolul – izbăvindu-vă de păcat și făcându-vă robi ai lui Dumnezeu, aveți roada voastră spre sfințenie" (Romani 6, 22). Iar virtutea care reprezintă puterea sufletească de stăpânire asupra poftei; sau virtutea care nu lasă ca natura omenească să cadă sub stricăciunea poftei, este cumpătarea. Astfel, virtutea cumpătării devine **un mijloc necesar și eficient în dobândirea sfințeniei**, exprimând „voia lui Dumnezeu, care este sfințirea" (I Tesaloniceni 4, 3).

Pe de altă parte, am văzut că Fericitul Augustin considera virtutea ca „ordo amoris", sau „amor erga Deum", iar temperanței îi acorda funcția de „conversio amoris", adică virtutea care nu lasă iubirea să decadă în egoism și întinăciunea poftelor, ci să o îndrepte prin înfrânare de la „concupiscentia carnalis", spre iubirea către Dumnezeu, spre a ne uni cu Dumnezeu în dragoste.

În felul acesta cumpătarea se leagă, intră în corelația virtuților teologice ca un mijloc, ca o forță, ca o energie, ca o putere, prin care realizăm scopul vieții în Hristos, care este unirea cu Dumnezeu în dragoste.

Iată cum virtutea cumpătării în corelația virtuților teologice depășește caracterul ei individualist, sau cetățenesc (având ca scop dreptatea socială), pe care îl avea în concepția precreștină, *ea* **încreștinându-se prin integrarea în viața pe care creștinul o trăiește în Hristos, ca o stăpânire, sau înfrânare de la pofte și patimi, precum și ca o impulsionare spre sfințenia care crează terenul virtuților teologice, în special al iubirii, de a rodi și împlini unirea cu Dumnezeu prin Hristos, fiindcă „cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit patimile și poftele"** *(Galateni 5, 24)*.

Așadar, dacă prin dreptatea socială, cumpătarea era orientată **orizontal**, având ca obiectiv buna desfășurare a vieții pământene, prin virtuțile teologice, și mai ales prin iubire, ea se va orienta pe linie **verticală**, vizând realitățile transcedente ale vieții în Dumnezeu.

Am demonstrat până aici modul în care virtutea cumpătării se încreștinează în corelația virtuților teologice, devenind un mijloc necesar și eficient prin care acestea își îndeplinesc scopul unirii cu Dumnezeu prin Hristos, în Duhul Sfânt.

Privind mai departe raportul cumpătării cu virtuțile teologice, se cuvine să venim cu o precizare de fond.

Arătam deja că mesotesul nu se află la mijlocul unei linii drepte dintre două extreme, ci pe o curbă ascedentă... Aceasta înseamnă că mesotesul nu blochează și nu „plafonează" specificul virtuților teologice ca legătură și unire cu Dumnezeu, ci din contră, le oferă un orizont veșnic deschis într-o ascensiune infinită spre descoperirea continuă a noilor valențe duhovnicești în Dumnezeu.

Psihologia modernă a demonstrat că psihismul se structurează dinamic și creator pe ideea de noutate. Staticul „îmbâcsește" mișcările sufletului, făcându-le să lâncezească ca într-o „mocirlă" din care nu mai poate ieși... Numai că această blazare, denumită curent „plictiseală", derutează dinamismul psihic, făcându-l să decadă spre rătăciri subiective. Ideea de noutate, reprezentând o continuă atracție a sufletului, îi aduce și elanul creator spre devenire, ca deschidere spre realitatea, pe care și-o asumă în conștiință spre abordarea și structurarea ei orientată spre valoare. Acest fapt l-a sesizat mai întâi Platon, când a emis celebra formulă: „Noesis tou neou hesis" (Cratylos, 411e=Gândul e dorință a noului, demonstrând prin aceasta că „nimic nu e nou sub soare", adică, ceea ce a descoperit acum știința modernă, a anticipat el cu mult mai înainte). Acest principiu al structurării obiective a sufletului prin mișcarea spre o noutate axiologică, l-a intuit și Sfântul Apostol Pavel, când a spus că „celui ce se pare că stă, să ia aminte să nu cadă" (1 Corinteni 10, 12). Mai înainte de orice, Apostolul vrea să atragă luare aminte că sufletul omenesc trebuie să se raporteze la Binele suprem într-o formă epectatică, îmboldit permanent de tensiunea creatoare a devenirii sale. Și cum virtuțile teologice vizează totdeauna continua regăsire și ascensiune a sufletului în Dumnezeu, mesotesul pregătește terenul și deschide poarta acestei ascensiuni, prin aceea că asigură sănătatea conștiinței, care așa cum arătam mai sus, prin însăși structura ei determină mișcarea dinamic creatoare a sufletului spre Binele aflat în vârful piramidei, și la care când se pare că ajungi, ești chemat de o nouă ascensiunea...

Concret vorbind, Sfinții Apostoli nemulțumiți la un moment dat de starea lor duhovnicească, cer Învățătorului să le adauge **credință** (Luca 17, 50). Simțeau ei că darul credinței le e prea slab față de imboldul sufletului de a intra tot mai profund în comuniune cu Dumnezeu. Și această întâmplare rămâne mereu valabilă să demonstreze că rugăciunea de a avea credință, și tot mai multă credință, reprezintă cheia care deschide visteriile cerului, iar smerenia în recunoașterea puținătății credinței, rămâne chezășia că râvna spre împlinirea aspirațiilor sufletului omenesc nu va fi lipsită de harul sau puterea ce vine din partea lui Dumnezeu pentru a stabili energia epectatică a sufletului omenesc, situație redată atât de sugestiv prin rugăciune: „cred Doamne, ajută necredinței mele" (Marcu 9, 23). Iar acest strigăt smerit dornic de ajutorul lui Dumnezeu, se completează cu constatarea apostolică: „când sunt slab, atunci sunt tare" (II Corinteni 12, 10).

Mai departe, **nădejdea** ca o aspirație a sufletului omenesc spre veșnica împlinire a comuniunii cu Dumnezeu poartă în sine specificul deschiderii spre plinătatea harului. De aceea, când sufletului îi lipsește această năzuință și aspirație plină de siguranță spre veșnicie, va rămâne un însingurat și un înstrăinat față de sine însuși, închizându-se în carapacea eului imobilizat și sufocat de neșansa propriei meniri.

Iubirea merge și mai departe. Ea reprezintă însăși unirea și comunicarea veșnică cu Dumnezeu, fiindcă „cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu, și Dumnezeu rămâne în el (I Ioan 4, 16). Sufletul omenesc tinde mereu spre o împlinire veșnică, ce mereu caută și descoperă

valenţele noi ale iubirii lui Dumnezeu. Şi această tensiune firească a căutării dinamizează sufletul, orientându-l spre noi şi noi împliniri duhovniceşti, iar pe măsură ce le descoperă şi le simte puterea de atracţie, se aprinde şi arde mai departe de dragostea lui Dumnezeu, pe care niciodată atingând-o, dar mereu este străfulgerat de bucuria şi dorul ce-l atrage spre o infinită adâncire a comuniunii cu Dumnezeu. Simţind pe mai departe îmbelşugatul rod care îi dă plenitudinea existenţei şi menirii sale, i se descoperă din nou infinite valori, care neîntrerupt îi aduc bucuria şi fericirea iubirii divine, care pe măsură ce îl inundă şi îl copleşeşte cu razele ei de lumină şi căldură, în aceaşi măsură orizontul devenirii rămâne mereu deschis...

Iată cum, prin faptul că mesotesul aflat pe o curbă ascedentă intră în sinergie cu cele trei virtuţi teologice orientate epectatic, spre a asigura nelimitatele aspiraţii ale sufletului omenesc, chemat mereu să adâncească comuniunea unirii cu Dumnezeu, într-o formă dinamică, creataoare şi veşnică.

Vom urmări în continuare felul în care cumpătarea se corelează cu fiecare din cele trei virtuţi teologice, analizând şi modul în care cumpătarea ca discernământ contribuie la rodirea sau împlinirea autentică a virtuţilor teologice.

2. VIRTUTEA CREDINŢEI

Am văzut că sfântul Apostol Pavel consideră credinţa ca o măsură a sophrosynei (Romani 12, 3), adică o normă de orientare în comunitatea creştină, detaşând-o de cugetarea îngâmfată, arogantă şi dispreţuitoare (hyperfrosyne).

Pe de altă parte, virtutea credinţei vizează totdeauna realităţile transcendente la a căror cunoaştere nu putem ajunge nici pe calea simţurilor şi nici pe cale raţională. Prin ea ajungem să-L cunoaştem pe Dumnezeu, să ne legăm de El, şi să intrăm în comuniune cu El. De aceea, „fără credinţă nu putem fi plăcuţi lui Dumnezeu" (Evrei 11, 6). Ea este temelia şi începutul vieţii creştine. Prin ea toţi cei ce intră în comuniune cu Hristos se numesc credincioşi-creştini. „Credinţa este prin fire începutul virtuţilor... Credinţa e binele concentrat înăuntru, iar binele este credinţa actualizată" spune Sfântul maxim Mărturisitorul[1]. „Înaintea credinţei nu se aduce nimic, căci începutul şi izvorul tuturor bunurilor este credinţa. Mai înainte de ea nu putem aduce nimic, fiindcă nimic nu este de valoare egală cu ea"[2]. Binele consacrat prin credinţă se realizează prin puterea şi acţiunea harului divin. El aduce însănătoşirea firii, eliberând-o de sub

cătuşele dorinţelor oarbe ducătoare la patimi, prin credinţa cea vie care înviorează viaţa cea nouă în Hristos, după cuvintele Apostolui: „Fiind îngropaţi în Botez împreună cu El, întru care aţi şi fost înviaţi împreună, *prin credinţa în puterea lui Dumnezeu,* care l-a înviat pe El din morţi. Şi pe voi, care eraţi morţi în greşale... v-a făcut să trăiţi împreună cu el, iertându-vă toate greşalele" (Coloseni 2, 12–13).

Dacă prin virtutea cumpătării reuşim să ne eliberăm de patimi, prin stăpânirea asupra poftelor, la aceasta ne ajută în primul rând credinţa şi harul divin. În acest caz şi sub această formă credinţă este un dar dumnezeiesc oferit sufletului. Virtutea credinţei implică şi un răspuns din partea omului, o adeziune liberă pe măsură să implice şi voinţa. Dar prin simpla sa voinţă, omul nu ar ajunge niciodată să creadă. Începutul îl face tot Dumnezeu „prin prezenţa unui har prealabil în noi"[3].

Dar omul trebuie să-şi aducă şi el contribuţia la primirea liberă şi la conlucrarea cu harul divin. Altfel spus, harul numai prin consimţământul şi contribuţia omului dinamizează virtutea credinţei ca forţă, sau energie morală pe măsură să-i lumineze mintea şi să-i întărească voinţa pentru dobândirea cumpătării, ca virtute a nepătimirii. Fără credinţă mintea nu se îndreaptă spre lucrurile cereşti pentru dobândirea sfinţeniei, ci rămâne statică, uşor derutată să cadă sau să coboare în sfera de acţiune a patimilor. Dar şi mintea luminată de credinţă este înălţată de cumpătare (neprihănire). „Precum pasărea când începe să zboare având piciorul legat, e trasă la pământ de sfoară, aşa şi mintea care nu a dobândit încă neprihănirea, dacă vrea să zboare spre cunoştinţa celor cereşti, e trasă la pământ de patimi. Când mintea s-a eliberat desăvârşit de patimi, înaintează fără să se întoarcă îndărăt în contemplarea lucrurilor, făcându-şi călătoria spre cunoştinţa Sfintei Treimi"[4]

Prin urmare, „credinţa este prima virtute cu care creştinul porneşte în viaţă. Este pârâiaşul căruia i se adaugă pe urmă pârâiaşele altor virtuţi, formând toate împreună un fluviu autocuprinzător şi de neîntors al unei vieţi deplin virtuoase"[5].

Când vorbim însă despre raportul dintre credinţă şi cumpătare, se cuvine să avem în atenţie şi influenţa pe care o are cumpătarea ca discernământ, sau dreaptă socoteală asupra credinţei. Şi aceasta pentru că există credinţă sănătoasă şi adevărată, dar există şi credinţe false, mincinoase, adevărate păcate sau extreme ale credinţei. E suficient să ne gândim, fără a insista prea mult, la bigotism, fanatism, superstiţii şi tot felul de erezii... De aceea, Apostolul atrage atenţia episcopului Timotei, **răspunzător pentru adevărata credinţă cultivată în sufletele credincioşilor**, că „oameni vicleni şi amăgitori vor merge tot mai spre rău, rătăcind pe alţii şi rătăciţi fiind ei înşişi. Tu însă rămâi în cele ce ai învăţat, ştiind de la cine ai învăţat" (II Timotei 3, 13–14). Alţii au doar „înfăţişarea credinţei adevărate, dar tăgăduiesc puterea ei (II Timotei 3, 5); alţii „au rătăcit cu credinţa" (I Timotei 1, 19). În schimb alţii au **credinţa sănătoasă şi**

nefăţarnică (I Timotei 4, 12); Apostolul îi cere lui Timotei „să păzească ceea ce i s-a încredinţat, depărtându-se de deşartele vorbe lumeşti şi de împotrivirile ştiinţei mincinoase" (I Timotei 6, 20); să „păzească *taina credinţei în cuget curat"* (I Timotei 3, 15).

În acelaşi timp Timotei este asigurat că el a mărturisit totdeauna credinţa adevărată pe care Domnul însuşi i-a descoperit-o „...căci ştim în cine am crezut şi sunt asigurat că el poate să păzească ceea ce mi-a încredinţat" Să ai pildă *cuvintele sănătoase* pe care le-ai auzit de la mine, în credinţă şi în dragostea cea întru Hristos Iisus" (II Timotei 1, 12–13).

Pe de altă parte **credinţa sănătoasă** reprezintă o deprindere în cultivarea bunei învăţături, ferirea de învăţăturile greşite şi o **continuă exersare în evlavie** (γύμναζε δέ σεαὐτὸ πρὸς εὐσεβείαν) (I Timotei 4, 6–8), căci exersarea trupească (γυμνασία)este prea puţin folositoare, iar evlavia este spre toate folositoare[6].

Fiind zidită „pe temelia apostolilor şi a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus hristos" (Efeseni 2, 20), Biserica „Dumnezeului celui viu este stâlpul şi temelia adevărului" (I Timotei 3, 15), este păstrătoarea credinţei mântuitoare pe care trebuie să o urmeze cu discernământ şi dreaptă socoteală cei încorporaţi în Trupul lui Hristos ca membrii vii, „înnoiţi cu duhul minţii... îmbrăcaţi în omul cel nou, zidit după Dumnezeu întru dreptate şi întru sfinţenia adevărului" (Efeseni 4, 23–24).

Acesta este aspectul credinţei sănătase. Ea are trei moduri de manifestare:

1. Este conformată cu revelaţia divină propăvăduită de Biserică.
2. Prin „credinţă locuieşte Hristos în inima noastră (Efeseni 3, 17).
3. Lucrează în viaţa oamenilor ca „roadă a Duhului Sfânt", alături de iubire, blândeţe, pace, îndelungă răbdare, cumpătare... (Galateni 5, 22).

Ea este farul luminos al conştiinţei, spre a „umbla întru înnoirea vieţii... ştiind că omul nostru cel vechi s-a răstignit împreună cu Hristos, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai sluji noi păcatului." (Romani 6, 4–6).

Dreapta socoteală este în acest caz o adevărată pavăză a credinţei. Duhul deosebirii (diakrisis) tocmai face distincţie dintre credinţa sănătoasă, adevărată, recomandată lui Timotei şi cultivată de el – după cum am văzut – şi credinţa, sau credinţele false, nesănătaose, neaducătoare la mântuire. Şi acest lucru se întâmplă, şi trebuie prevenit, fiindcă – după remarca Apostolui făcută lui Timotei, nu toţi respectă credinţa sănătoasă. Mulţi ies din cadrul revelaţiei divine, refuză adică credinţa cea adevărată şi o înlocuiesc cu „credinţa" învăţăturilor lor. De aceea, Apostolul socoteşte păcatele abaterii de la credinţa ca **„fapte ale trupului"** (τὰ ἔργα τῆς σαρκός) care atrag după ele osânda veşnică (Galateni 5, 19-21). Acestea sunt trei la număr: **eritheia**, adică intrigile; **dihostasiai**, indicând dezbinările de tot felul; şi **aireseis** – desenând părerile diferite, învăţături greşite, forme agravante ale dezbinării, care duc la ruperea unităţii Trupului lui Hristos.

Dar Apostolul insistă asupra celor care dezbină Trupul lui Hristos, arătând că „trebuie să fie între voi erezii, ca să se verifice cei încercaţi" (I Corinteni 11, 19). Iar cei încercaţi sunt cei cu credinţa sănătoasă şi cu virtutea dreptei socoteli. Fiindcă aceasta îi ajută să deosebească credinţa adevărată de credinţa falsă, şi le dă putere să rămână statornici „în unitatea credinţei, şi să nu mai fim purtaţi de valuri şi aruncaţi de tot vântul învăţăturii, în amăgirea oamenilor, întru vicleşug, spre mulţimea înşelăciunii, ci ţinând adevărul în dragoste" (Ef. 4, 13–15). A avea, deci, o credinţă sănătoasă şi adevărată trebuie să fii „desăvârşit la minte" (I Corinteni 14, 20), prin discernământ.

Dar credinţa decade nu numai prin detaşare de revelaţia divină, ci şi prin ruperea de harul divin. Este cunoscut faptul că în condiţiile firii căzute în păcat, mintea se întunecă, voinţa slăbeşte, iar sentimentele se pervertesc, şi astfel determină şi marile confuzii ale credinţei. Şi nu e de mirare că ia forme groteşti şi patologice. E suficient să ne gândim la „Killer instinct", care ia forme de cult, evidenţiate prin acte de ucidere, precum jertfele aduse zeului Moloh, la asiobabilonieni, sau la mexicanii precolumbieni, ca să nu mai vorbim de atitudinea lui Cain, care ucide pe fratele său Abel... La acestea se adaugă şi aşa-numita prostituţie sacră, în care desfrâul era ridicat la rangul de cult... Credinţa fără lumina harului degenerează în tot felul de superstiţii, bigotisme şi fanatisme generatoare de războaie şi de lupte numite „sacre". Iar dacă fanaticul era numit „manikos" (adică nebun), sofrosyne ca sănătate a minţii reprezintă o pledoarie pentru credinţa cea sănătoasă. Iar aceasta este cea descoperită de Dumnezeu, păstrată de Biserică şi cultivată în dragoste (Galateni 5, 6).

Aşadar, credinţa sănătoasă se temeluieşte pe mintea sănătoasă, adică pe discernământ. Fără discernământ credinţa decade în tot felul de abateri şi excese. Nu va fi o credinţă autentică, „lucrătare în dragoste" (Galateni 5, 6). Va lua formele „explosive ale fanatismului. Iar fanaticul este un manikos...

Se cuvine acum să conchidem şi să precizăm că sophrosyne ca sănătate a minţii aduce totdeauna discernământul lucid ce face deosebirea, în cadrul firii căzute în păcat, între credinţa sănătoasă şi cea nesănătoasă (maladivă). Credinţa sănătoasă propovăduită de Biserică este temeluită pe cuvântul lui Dumnezeu (revelaţia divină) şi animată de dragoste prin harul Duhului Sfânt. Ea luminează conştiinţa spre înnoirea vieţii celei noi în Hristos. Pe de altă parte, şi spre deosebire de aceasta, este credinţa nesănătoasă determinată de impulsurile endothime ale firii care păstrează rănile păcatului. Ea produce de-a dreptul o dezechilibrare şi o denaturare scabroasă a actului religios, ce merge de la extrema masochismului grotesc, până la cea a sadismului bestial; sau în cadrul credinţelor păgâne, la flagranta confuzie între bine şi rău, făcând din ceea ce numim păcat (desfrâu, ucideri, destrăbălări de tot felul), adevărate acte de cult...

3. VIRTUTEA NĂDEJDII

Omul este singura ființă care privește realitatea și situația vieții nu numai în prezent, ci și în trecut, precum și în viitor. Privirea în viitor îi aduce omului atât nădejdea ca energie creatoare a sufletului, cât și grija ca zbucium existențial[7].

Așezarea față de realitate într-o relație de cunoaștere, îl determină pe om să nu trăiască un prezent static, ci un prezent continuu, care îi îndreaptă aspirațiile sale spre devenire, prin intuiția care îi dă sufletului orientarea de a anticipa realitățile și bunurile la care aspiră. Această așteptare în sfera de analiză a conștiinței, ca o determinare a realităților viitoare, poate fi subiectivă, sau obiectivă. Când năzuința ca elan îndreptat spre viitor este plină de încredere, temeluită pe o făgăduință obiectivă, sufletul se va „încărca" cu energie spirituală, care dându-i certitudinea, îi oferă optimismul creator, concretizat în **virtutea nădejdii**, sau speranței. Când conștiința nu se întemeiază pe încrederea într-o făgăduință obiectivă, va aborda viitorul cu multă crispare și nesiguranță, aducându-i în suflet oscilația pesimistă și sceptică, care îi strecoară în același timp și neîncrederea în sine. Aceasta este grija, care poate fi accidentală, când vizează o realitate trecătoare, sau existențială, când devine o obsesie fobică, o angoasă neliniștitoare, cu un grad mărit de emotivitate. Această grijă deprimă elanul creator al sufletului, făcându-l să decadă din aspirația devenirii sale morale. Când sufletul orbecăiește în această noapte a nesiguranței și neliniștei grijii existențiale, angoasa poate conduce spre patologic, fiindcă închide libertatea proprie sufletului, ca aspiarție și elan creator spre un orizont deschis.

Spre deosebire de această închidere a sufletului, există și marea deschidere spre un viitor, pe care îl așteaptă cu ardoare. Aceasta este nădejdea creștină. Ea aduce încredere și siguranță sufletului omenesc după bunurile viitoare și veșnice. De aceea, nădejdea creștină este o ἀρετή, fiindcă valorifică potențialul spiritual uman, orientându-l spre o neântreruptă năzuință de împlinire. Într-o fericită intuiție a Apostolului, virtutea nădejdii este definită ca o „ancoră sigură și tare înfiptă în tărâmul veșniciei" (Evrei 6, 19). În acest caz, optimismul pe care virtutea îl aduce sufletului omenesc, e dat de faptul că năzuința spre veșnicie întemeindu-se pe cuvântul lui Dumnezeu are un temei obiectiv, care rezidă tocmai în făgăduința lui Dumnezeu, ce nu poate să fie decât adevărată și sigură: „Să ținem neclintită mărturia nădejdii, pentru că Cel ce a făgăduit este vrednic de crezare" (Evrei 10, 23 vezi și Tit 1, 2). De aici și îndemnul apostolic: „Nu lepădați încrederea voastră pe care o așteaptă o mare răsplătire" (Evrei 10, 35).

Prin urmare, privind în viitor, grija crispează, neliniștește, crează agitația imprevizibilului apăsător și derutant, pe când nădejdea deschide sufletul spre o mare împlinire, spre o răsplată veșnică dominată de o bucurie sfântă: "**Moartea este un câștig, viața este Hristos**" spunea Apostolul (Filipeni 1, 23).

Sfinții Părinți fac deosebirea dintre nădejdea ca aspirație a sufletului omenesc spre bunurile veșnice, care este nădejdea cu dreaptă socoteală; și nădejdea confundabilă cu grija lucrurilor pieritoare, care închide orizontul duhovnicesc și aspirația spre veșnicie. „Există o nădejde în Dumnezeu care se naște prin credință, din inimă, spune Sfântul Isaac Sirul. Aceasta este nădejdea cea bună și cu **dreaptă socoteală**. Și există o alta, mincinoasă, ce se naște din nelegiuire. Nădăjduiește bine și înțelept în Domnul acela care nu e deloc prins de grija lucrurilor pieritoare, ci e dăruit ziua și noaptea în întregime lui Dumnezeu"[8]. În felul acesta dreapta socoteală stabilește că adevărata nădejde o dobândește „cel ce stăruie pururea întru Dumnezeu în toate și se apropie de El prin bunătatea faptelor sale și **își întinde neâncetat privirea inimii spre harul Lui**[9].

Dreapta socoteală creează cadrul autentic de manifestare a nădejdii ca virtute teologică, ferind-o de extremele în care ar putea cădea, și care reprezintă păcate împotriva Duhului Sfânt. Acestea sunt, pe de o parte deznădejdea, adică pierderea nădejdii, cum a fost cazul lui Iuda, care după greșeala lui s-a căit, a regretat adânc; atât de adânc încât a înebunit, fiindcă a pierdut nădejdea în bunătatea lui Dumnezeu, în iubirea iertătoare, care cu brațele deschise așteaptă neântrerupt să-i primească pe cei ce se întorc la pieptul ei liniștitor. Pe de altă parte, prea marea încredere, nesăbuită, obraznică și nesimțită, socotind că oricât ai greși, în atotbunătatea Lui Dumnezeu te va ierta la nesfârșit... Este desigur un abuz, și abuzul definește o exagerare a dreptei folosințe (ab+usus=pe lângă uz). Analizând amintitele păcate ale nădejdii, moralistul Bernhard Häring arată ca *deznădejdea* are două forme:

a) lipsa adevăratei cerințe după bunurile divine, creând o detașare de dragostea lui Dumnezeu și devenind prizonierul „plăcerilor carnale";

b) lipsa credinței (încrederii) în atotbunătatea lui Dumnezeu.

Deznădejdea ca pierdere a încrederii în Dumnezeu este un păcat apăsător, întrucât sufletul omenesc rămâne însingurat și înstrăinat, prin pierderea comuniunii cu Dumnezeu. Iar consecința acestui fapt rezidă în anularea aspirațiilor și a elanului devenirii sale, făcându-l să lâncezească într-o fobie obsesiv-anxioasă, copleșită de cele mai multe ori de sentimentul vinovăției, ce conduce spre complexul de inferioritate și mai ales spre maladiile depresive. Lipsa unui orizont luminos face ca sufletul să zacă învins în noaptea întunecată a existenței sale, ca într-o peșteră fără ieșiri... Și în astfel de situații, el fumegă în beznă, sufocat de „rumegușul" care înăbușă căldura și dinamismul său creator.

Pe un astfel de fundal moral, tragicul ființării poate continua mai departe prin pierderea variantelor și argumentelor existențiale, ducând la disperare și descurajare fatală, amintindu-ne de cuvintele adresate de Enea ostașilor săi odată cu căderea Troei: „Una salus victis, nullam sperare salutem" (Eneida 11, 354).

Celălalt păcat al nădejdii, cutezanța sau îndrăzneala oarbă alungă „temerea salutară" – ca moment necesar. Îndrăzneala își atribuie momentul împlinirii speranței cu prezumție. Păcătuiește contra dreptății divine. Îndrăzneala contravine dărniciei, recunoștinței, stăruinței, fiindcă cel îndrăzneț socotește că darul divin e un merit al lui, sau că, îl va merita în viitor... După cum se vede, acest fapt este foarte aproape de nesocotirea rugăciunii și încălcarea smereniei[10]. Un alt teolog conchide cu privire la cele două păcate împotriva nădejdii, arătând că „în timp ce omul îndoielnic anticipă starea de neâmplinire, cel îndrăzneț își atribuie deja împlinită starea nădejdii"[11].

Sfântul Ioan Scărarul arată că prea multă încredere în iertarea lui Dumnezeu (ca hiperbole-extremă a excesului) și deznădejdea (sau întristarea, ca extremă a lipsei de nădejde) reprezintă două păcate ale nădejdii care aduc multă tulburare și derută, atunci când credinciosul le cade victimă în ispită: „Vrăjmașul cel fără de omenie și ocrotitorul desfrânării zice la început că Dumnezeu este iubitor de oameni și mult iertător a patimii acestuia, ca una ce e firească... pentru a ne îndemna la desfrânare. După ce am păcătuit însă, ne spune că este nemilostiv, pentru a ne prăbuși în deznădejde. Când întristarea și deznădejdea ne dau târcoale, nu mai avem energia necesară săvârșirii altor păcate; dar când acestea au dispărut, tiranul începe din nou să ne vorbească despre bunătatea lui Dumnezeu, spre a ne duce astfel în ispită"[11a].

De aici vedem că dreapta socoteală păstrează, susține virtutea nădejdii în autenticitatea căii de mijloc între două extreme care constituie prin gravitatea lor păcate împotriva Duhului Sfânt.

4. VIRTUTEA IUBIRII

Trecută în creștinism, virtutea cumpătării-sofrosyne va denumi realități noi, cu caracter duhovnicesc, reflectând aspirațiile și năzuințele vieții creștine în anume timp și situații. Odată cu ivirea martiriului, sofrosyne era virtutea lui definitorie, fiindcă reprezenta o totală dăruire lui Dumnezeu prin stăpânirea de sine. După ce a trecut martirul, sofrosyne devine virtutea specifică castității, a fecioriei, ca o caracteristică a monahismului, care înseamnă martiriul poftelor și al patimilor. Apoi, sub denumirea de control asupra poftelor și stăpânire (dominare) a acestora, sofrosyne se împlinește prin neprihănire, puritate (katharsis) și pudiciția, ca sfială, decență, modestie, contra destrăbălărilor și extravaganței existente în lume.

Toate aceste aspecte le sintetizează fericitul Augustin în definiția dată cumpătării ca *„acea dragoste care păstrează pe om neprihănit*" (întreg, neatins, nevătămat) *pentru Dumnezeu*"[12]. Așadar, atât martirul sângelui, cât și martirul poftelor, atât puritatea, cât și înfrânarea, decența, modestia, etc., reprezintă expresia dragostei arătată lui Dumnezeu. Prin toate acestea transpare bucuria duhovnicească de a te putea dărui integral lui Dumnezeu, de a-i aparține Lui, de a-L recunoaște pe El Părintele tău și Stăpânul vieții tale. Prin sofrosyne, *ca și castitas*, chipul dragostei lui Dumnezeu din om, alterat prin păcat, reânvie spre însănătoșirea și desăvârșirea firii.

Această neprihănită dragoste arătată lui Dumnezeu este în fond o dragoste răspuns iubirii lui Dumnezeu arătată în jertfa mântuitoare a lui Hristos. Și noi oferim astfel lui Dumnezeu cumpătarea vieții noastre sub forma neprihănitei iubiri după modelul lui Hristos. Prin aceasta intrăm în comuniune cu Dumnezeu, devenind un duh cu Hristos, asemenea legăturii dintre viță și mlădiță... (Ioan 15, 1–9). El prinde viață duhovnicească în noi, ne purifică mereu de păcate după modelul vieții Lui și ne ajută prin harul Lui să ne desăvârșim viața, devenind asemenea Părintelui nostru ceresc (Matei 5, 48). Și cum „Dumnezeu este iubire, cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el" (I Ioan 4, 16); Aceasta însemnă că desăvârșirea în Dumnezeu sau asemănarea cu Dumnezeu se împlinește prin iubire, în continua, neântrerupta creștere în iubire, până la cotele de neatins ale iubirii lui Hristos arătată lui Dumnezeu și nouă... "Cel ce mă iubește – a spus Mântuitorul – păzește poruncile Mele" (Ioan 14, 15). Iar „scopul poruncilor Mântuitorului este să slobozească mintea de necumpătare și să ducă la dragostea Lui și a aproapelui, din care se naște în mod efectiv lumina sfintei cunoștințe"[13].

Privind la raportul dintre cumpătare și iubire, pe lângă aspectul haric, care făcând mintea cumpătată, ducând-o la dragostea de Dumnezeu și de aproapele, o înalță la **generozitatea spiritului**, creind modul de manifestrae autentică a agapei ca și coborâre spre cei mai de jos oameni, spre a le reda demnitatea chipului lui Dumnezeu... Astfel au apărut operele caritative ca expresie a „φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ" (Tit 3, 4) și care au uimit lumea salvată din nenorociri și necazuri. „Cele mai frumoase pagini din istoria lumii le-a scris iubirea creștinilor, iubirea lor de Dumnezeu și de oameni. Eroismul martiric și caritatea evanghelică au ridicat pe om la cea mai înaltă treaptă a virtuții, oferind omenirii spectacole și lecții de morală, neegalate, dar nici măcar concepute în afara creștinismului"[14].

Și în acest inegalabil entuziasm al filantropiei creștine, Biserica a fost nevoită să apeleze și la dreapta socoteală, nu pentru a diminua opera caritativă, care-i era specifică, ci de a-i stăvili pe profitori, pe leneși și pe falșii profeți abuzivi de ospitalitatea și dragostea creștină. Așa se explică faptul că în Învățătura (Didahia) celor 12 Apostoli se specifică spre luare aminte și discernământ: „să asude milostenia în mâinile tale până cunoști cui o dai"[15]. Aceste îndrumări apostolice au rămas în comunitatea creștină

ca un dicton, sau ca o normă de conduită, la care fac referințe mulți din Sfinții Părinți, precum: Augustin, Casiodor, Grigore cel Mare, etc.

La fel, cu privire la modul de aplicare a ospitalității creștine ca rod al filantropiei, trebuiesc avute în vedere îndemnurile Didahiei; prin care se impune **discernământul alături de iubire**: "Orice profet care vine la voi, să fie primit ca Domnul; dar să nu rămână decât o zi; iar dacă e nevoie și a doua zi; dar dacă rămâne trei zile, este profet fals... la fel dacă cere bani este profet fals"[16]. Și apoi, putem citi în continuare: „Tot cel ce vine în numele Domnului să fie bine primit; iar apoi, după ce îl cercetați, îl veți cunoaște, căci veți avea **pricepere să deosebiți dreapta de stânga**. Dacă cel ce vine este drumeț, ajutați-l cât puteți; dar să nu rămână la voi decât două sau trei zile, dacă e nevoie. Dacă vrea să se stabilească la voi ca și meseriaș, să lucreze și să mănânce; dar dacă nu are o meserie, socotiți-vă după priceperea voastră, ca să nu trăiască împreună cu voi un creștin trândav. Iar dacă nu vrea să facă așa, atunci înseamnă că face negustorie cu Hristos. Fiți **cu luare aminte** cu unii ca aceștia"[17].

O altă formă de aplicare a dreptei socoteli sau a discernământului în opera caritativă, se aplică și prin legătura care trebuie stabilită între iubire și milă, sau caritate. „S-a spus – și pe bună dreptate – că mila fără iubire înjosește pe cel compătimit. Explicarea acestui fapt? Am văzut că mila se referă la omul aflat în stare de nefericire, de slăbiciune, mizerie, suferință. Faptul că eu îl fac pe unul ca acesta să ia la cunoștință compătimirea mea, îi poate răscoli, în chipul cel mai dureros, sentimentul de inferioritate în care se află. Ori, a-i da cuiva prilej să-și recunoască inferioritatea, nevrednicia, mai ales când se află prăbușit sub povara unei nenorociri, înseamnă a-i atinge în mod grav simțământul său de demnitate și de a-i revărsa în suflet amărăciunea ucigătoare a rușinii și umilinței. Dacă însă mila este învăluită de iubire, lucrurile se schimbă cu totul. Iubirea descoperă chiar în cel mai nevrednic om, în decăzutul decăzuților, în nenorocitul nenorociților acel nucleu curat de umanitate ideală, sâmburele unei vieți capabile să se dezvolte în florile celei mai alese vrednicii"[18].

În altă oridine de idei, s-a arătat că așa cum „Dumnezeu este iubirea", tot astfel și omul, ca „imago Dei", în esența sufletului său este și el iubire. De aceea ne putem referi la raportul dintre iubire și funcțiile sufletului; și putem spune că iubirea este cunoaștere, este voință, este sentiment. „Iubirea este cel mai puternic dintre sentimentele omenești, are cel mai bogat conținut de viață, e bucuria cea mai curată și mai înaltă, fericirea cea mai deplină"[19].

Dar acest sentiment atât de nobil, la un moment dat se poate perveti. Se poate desprinde de sub lumina rațiunii și devine orb în instinctul animalic care îl domină. De aici și zicala că „dragostea e oarbă!" ...Când cade de sub controlul rațiunii și când este dominată de instinctul automat, ca descătușare a poftelor, atunci într-adevăr dragostea se pervertește. Virtutea cumpătării ca stăpânire de sine nu lasă ca dragostea să se „prăvălească" în zona tenebroasă a instictelor biologice, ci o

convertește, o *transformă*, schimbându-i traiectoria spre **idealul dragostei lui Dumnezeu**. Și aceasta prin **castitas ca feciorie**. Astfel sentimentul iubirii va deveni o totală dăruire plină de smerenie lui Dumnezeu: **„Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău"** (Luca 1, 38).

Așa cum martiriul sângelui (rubor) era expresia celei mai mari iubiri față de Hristos, tot astfel și castitas-fecioria ca martiriul poftelor (pudor), reprezintă tot o jertfă de iubire adusă de bunăvoie dragostei lui Dumnezeu. Ea a fost numită de Părinții Bisericii „**bios anghelos**" (viață îngerească), fiindcă reprezintă ἔκβασις (ieșire din trup), adică despărțirea de lume și consacrarea integrală lui Dumnezeu, corespunzătoare sfințeniei, ca o depășire a dorințelor carnale înrobite sau o „**ieiunare a natura**" (post de la cele firești), nu pentru că ar fi împotriva naturii trupești, ci pentru că desăvârșește natura coruptibilă prin spiritualizarea ei. Iar dacă îngerii sunt ființe spirituale prin însăși firea lor, prin feciorie oamenii îi depășesc, fiindcă aceștia ajung la spiritualizare prin înfrânare, iar aceasta este „**ponos**" (nevoință, osteneală) și „**agon**" (luptă). În același timp, fecioria asemenea îngerilor reprezintă „împărăția cerurilor" (Matei 19, 12), ca o anticipare a vieții veșnice în care nu va mai exista sexualitatea. Se cuvine să mai precizăm că imitarea prin feciorie a vieții îngerilor, nu înseamnă renunțarea la firea trupească, ci la grijile lumii, care tulbură comuniunea și totala dăruire lui Dumnezeu, după cuvintele Apostolului: ϑέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι... „**Vreau ca voi să fiți fără grijă** (fiindcă) cel necăsătorit se îngrijește de ale Domnulu, cum să placă Domnului, pe când cel căsătorit seîngrijește de ale lumii, cum să placă femeii" (1 Corinteni 7, 32–33).

Pe de altă parte, iubirea adresată lui Dumnezeu ca și castitate-feciorie, reprezintă și o imitare a spiritualității Sfintei Treimi, o „logodnă cu Hristos" (Sfântul Grigorie de Nazianz – P. G. 37, 598), precum și o imitare a unirii lui Hristos cu Biserica, considerată ca fecioară și mireasă (Origen).

Dar castitatea-feciorie înseamnă și παῤῥησία, adică îndrăsneală față de Dumnezeu prin Hristos (Efeseni 2, 18; 3, 12). Prin aceasta avem liberul acces la Dumnezeu, fiindcă neaparținând nici unui om, aparții în întregime lui Dumnezeu, spune Clement Alexandrinul (Stromat. 111, 7, 60, 1).

Iar dacă castitatea este „summus amor erga Deum" (cea mai mare dragoste față de Dumnezeu), cum am văzut că spunea Fericitul Augustin, Sfântul Grigorie de Nazianz este foarte categoric când arată că stăpânirea trupului fără dragoste de Dumnezeu, falsifică de-a dreptul înțelesul castității (P. G. 37, 564).

Dar tocmai fiindcă este cea mai mare virtute creștină, castitas-fecioria, sofrologia atrage luare aminte că la trebuie interpretată și practică cu discernământ. Fără dreaptă socoteală se riscă soarta fecioarelor nebune din pilda Mântuitorului...

Astfel, în primul rând, fecioria reprezintă o vocație specială, e care Sfântul Apostol Pavel o numește „dar de la Dumnezeu" (1 Corinteni 7, 7). Mântuitorul însuși s-a referit la „famenii din naștere", precum și „la cei ce se fac fameni pentru împărăția lui Dumnezeu" (Matei 19, 12). Cei fameni

din naşter I se pot dărui lui Dumnezeu în mod firesc. Ceilalţi încearcă eroismul moral în luptă cu ceea ce Fericitul Augustin numea „concupiscentia carnalis". De fapt enkrateia are o parte de „nevoinţă" (ponos), dar şi o parte de „luptă" (agon). Iar în această luptă unii ies biruitori, alţii însă sunt învinşi. Nu rezistă. Cad victime. Acceptă compromisul fiindcă nu mai pot da înapoi... Şi totul se traduce printr-un faliment moral. Oricum, această luptă a înfrânării nu e uşoară. E o încordare în care apar şi formele nevrotice de agitaţie, iritare, tulburare, comportament particular... Pentru aceasta Apostolul specifică faptul că fecioria nu este o poruncă, ci un îndemn, un sfat care se adresează unei vocaţii sau chemări speciale (I Corinteni 7, 6–9. 25).

Dar chiar dacă unii reuşesc prin practici ascetice, de multe ori dure, să-şi menţină castitatea, nu toţi o cultivă ca dăruire totală şi sinceră faţă de Dumnezeu prin lepădarea de sine şi iubire faţă de semeni. Mulţi reuşesc să învingă învolburările trupeşti, dar rămân dominaţi de patimile spirituale, în special mândria, iuţime la mânie, zgârcenie, clevetealâ, defăimare. De aceea dacă castitas nu reprezintă dăruire totală lui Dumnezeu temeluită pe lepădarea de sine şi iubirea faţă de semeni, manifestată prin smerenie, blândeţe, bunătate, milostenie, îngăduinţă, iertare, recunoştinţă, etc., rămâne din nefericire un non sens, un paradox, un fals, „pentru că cel cu nu iubeşte pe fratele său pe care îl vede, nu poate să iubească pe Dumnezeu pe care nu-L vede. Şi această poruncă avem de la El: cine iubeşte pe Dumnezeu, iubeşte şi pe fratele său" (1 Ioan 4, 20).

Sfinţii Părinţi insistă mult asupra modului raţional, al discernământului cu care trebuie cultivată harisma castităţii ca mod de exprimare a supremei iubiri faţă de Dumnezeu. **Sfântul Vasile cel Mare**, de pildă, arată că „...la această stăruinţă (apatheia ca linişte a sufletului) este împreună lucrătoare fecioria pentru aceia care cultivă această harismă în mod raţional, pentru că harisma feciorei nu se dobândeşte numai prin renunţarea la naşterea de copii; dimpotrivă, toată viaţa şi modul de viaţă şi atitudinea să fie curate, demonstrând caracterul indiferent al celui necăsătorit spre orice faptă. Pentru că cineva poate să desfrâneze şi cu cuvântul, şi cu privirea să săvârşească adulter, şi cu urechea să se întineze şi să primească necurăţia în inima lui, şi cu mâncare exagerată şi cu beutură să se sustragă de la normele cumpătării. Căci cel care în toate acestea se stăpâneşte pe sine cu cumpătare, în limitele fecioriei, dovedeşte cu adevărat că harul fecioriei este în el deplin din orice punct de vedere". Pe de altă parte se arată că fecioria nu se poate „limita la singura păzire a trupului, ci în general la orice fel de dispoziţie pătimaşă, încât cel ce doreşte să se păstreze pe sine lui Dumnezeu să nu se întineze cu nici una dintre patimile omeneşti, cum sunt: mânia, invidia şi ranchiuna, minciuna şi mândria, duh nestăpânit şi cuvinte deplasate, îndepărtarea dela rugăciune şi dorirea lucrurilor imaginare, neglijarea poruncilor şi împodobirea cu îmbrăcăminte, grija deosebită pentru faţă şi întâlniri şi discuţii necuviincioase şi inutile. Dar cel care s-a consacrat pe sine lui Dumnezeu în feciorie, se cuvine să

se păstreze cu mult de aceste patimi, încât dacă primejdia l-ar face să cadă într-una din aceste şi într-un păcat interzis este aproape la fel. Pentru că toate faptele pătimaşe întinează într-un oarecare fel curăţenia sufletului şi împiedică viaţa dumnezeiască... Dar se cuvine să reflecteze îndeosebi la aceea că acela care a ales viaţa îngerească a depăşit limitele firii omeneşti şi s-a rânduit pe sine în viaţa netrupească, căci semnul distinctiv al naturii îngereşti este libertatea de comuniunea căsătoriei, indiferenţa faţă de orice altă frumuseţe şi privirea continuă numai spre faţa lui Dumnezeu. Astfel, cel care a trecut în rândul îngerilor, dacă s-ar întina cu patimi omeneşti, se aseamănă cu pielea leopardului, al cărui păr nu este nici complet alb, nici în întregime negru, ci poartă pete amestecate după culorile opuse şi nu este socotit nici între cele negre, nici între cele albe. Aşadar, aceasta să fie singura instrucţiune pentru cei care au preferat viaţa cumpătată şi castă (curată)"[19a]

Confirmăm cele spuse de marele capadocian cu câteva referiri extrase dintr-o operă scrisă de **Metodiu de Olimp** (+311), care face din feciorie „temeiul şi floarea creştinismului, starea de asemănare cu Hristos, viaţa creştină desăvârşită, mijlocul de a realiza în sine pe Hristos, implicând toate celelalte virtuţi, ea rămânând principiul fundamental al vieţii creştine. Opera se intitulează „Banchetul sau despre castitate (feciorie)", vrând să imite „Banchetul" lui Platon, (care face din eros-iubire principiul filosofiei).

În lucrarea lui Metodiu ne este prezentat elogiul fecioriei adus de zece fecioare. Arbitrând Virtutea însăşi, ea acordă premiul lui Tecla; şi motivând opţiunea ei, face câteva reflexii asupra modului de aplicare practică a castităţii-feciorie, spre a-şi putea atinge în mod corect şi desăvârşit menirea ei: „...Într-adevăr, a pune castitatea înaintea celorlalte moduri de viaţă, inspirate de mine, precum şi a susţine că trebuie îmbrăţişată înaintea celorlalte, înseamnă a formula un principiu corect. Mulţi cred că onorează şi că slujesc castitatea, însă în realitate sunt puţini cei care o cinstesc după cuviinţă. Nu, atunci când cineva îşi ţine trupul departe de plăcerile însoţirii, dar nu-şi stăpâneşte celelalte (porniri), nu cinsteşte castitatea, ba, din contră o dezonorează şi nu puţin, atunci când schimbă unele cu altele dorinţele sale josnice. Nici atunci când cineva îşi stăpâneşte trupul, dar se mândreşte cu aceasta, şi la celelalte porunci nu ia aminte... Cel care îşi menţine trupul curat, dar îşi murdăreşte inima cu mândria şi iubirea de stăpânire, este asemeni celui ce cucereşte blidul doar pe dinafară. Nici cel care se înfumurează cu bogăţiile sale nu o cinsteşte, nici cel care preferă castităţii câştigul josnic nu o onorează... Pentru că toată bogăţia şi tot aurul este înaintea ei ca un pumn de nisip (Inţel. 7, 9). Nici cel ce se iubeşte pe sine peste măsură şi se gândeşte doar la folosul său, fără să poarte grijă de aproapele, nu o consteşte, ci o dezonorează şi acela. O dezonorează şi nu o practică cu demnitate pentru că insultă iubirea şi dragostea de oameni. Prin urmare... se cade să păstrăm neîntinate de stricăciune toate mădularele noastre, nu numai pe unele. Pentru că este o insultă să păstrăm virgine organele de protecţie, dar să nu avem fecioare

limba, vederea, auzul și mâinile; sau să le avem pe toate acestea fecioare, dar inima să se destrăbăleze cu mândria și mânia. Acela care vrea să nu știrbească valoarea castității să-și aibe toate simțurile sale curate și inexpugnabile – așa cum închid corăbierii corăbiile din toate părțile – pentru ca păcatul să nu găsească loc de unde să se strecoare înăuntru. Pe cei cu o viață superioară îi pândesc greșeli tot mai mari, pentru că cel rău dușmănește mai mult pe cel cu adevărat bun... Prin urmare, mulți au crezut că prin castitate se înțelege doar stăpânirea poftelor carnale și au neglijat celelalte porunci; aceștia au greșit..."[19b]

– NOTE BIBLIOGRAFICE –

1. Răspunsuri către Talasie 55, Filocalia, vol. III, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloaie, Sibiu, 1948, p. 277.
2. Idem, p. 214.
3. Pr. Prof. Dumitru Radu, Trăirea creștină, Îndrumătorul bidericesc al Episcopiei Râmnicului și Argeșului, nr. 4/1987, p. 35.
4. Sfântul Maxim Mărturisitorul, Capete despre dragoste, suta a treia Filocalia, vol. II, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloaie, Sibiu, 1947, p. 85–86.
5. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, o.c.p. 35.
6. La început cuvântul γυμνασία definea exercițiul fizic, foarte intens, sistematic și neântrerupt, practicat în cadrul gimnaziului pentru obținerea performanțelor atletice. Stoicii îi dau acestui termen un înțeles moral, înțelegând exercițiul pentru dobândirea și practicarea virtuții. Apostolul preia acest sens spiritual moral, făcând analogie cu „ostașul lui Hristos" (II Timotei 2, 4) care trebuie să aducă lupta cea bună. La fel și slujitorul bisericesc ca de altfel orice credincios se va încununa cu laurii victoriei numai „dacă va lupta după regula jocului", adică dacă va păstra regula credinței celei adevărate – Fr. D. Gealy; M. P. Noyes, The first and second Epistoles to Thimothy and The Epistole to Titus, New-York, 1955, p. 429.
7. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, o.c.p. 42.
8. Cuvântul XXII, Filocalia vol. X, trad. Pr. Prof. D. Stăniloaie, 1981, p. 117.
9. Idem, p. 121.
10. Das Gesetz Christi, Freiburg in Breisgau, 1963, vol. II, p. 100.
11. J. Pieper, Über die Hoffnung (4 Auflage), München, 1949, p. 49 și 67.
11a. Scara Raiului, cit, Cuvântul XV, p. 308–309.
12. De moribus Eccl. lib. I, cap XV, Migne, P.L. 32, col. 1322.
13. Sfântul Maxim Mărturisitorul, Capete despre dragoste, suta a patra Filocalia, vol. II, cit. p. 108.
14. Prof. Tudor M. Popescu, Caritatea creștină în Biserica veche, în rev. Biserica Ortodoxă Română, nr. 1–2/1945, p. 1.
15 Didahia cap. I, trad. cit, p. 26.
16. Didahia cap. XI 4–6, idem p. 30, vezi și Sf. Grigore cel Mare, Liber Regulae pastoralis, III, 20. trad. Pr. Prof. Dr. Alexandru Moisiu, Sibiu, 1987, p. 142–145.
17. Idem, cap. XII, 1–5, trad. cit. p. 31.
18. Pr. Prof. Dr. D.I. Belu, Despre iubire, Timișoara, 1945, p. 19.
19. N. Hartmann, Ethik, Berlin, 1926, p. 490.
19a. Cuvânt Ascetic 11 (1 și 11, trad., introd., indici și note Prof. Iorgu D. Ivan), PSB. 18, București, 1989, p. 198–200.
19b. Trad. Pr. Prof. Const. Cornițescu, Metodiu de Olimp, – Scrieri – (PSB 10), București, 1984, p. 113–114.

CAPITOLUL 7

PĂCATELE ÎMPOTRIVA CUMPĂTĂRII

Înainte de a vedea care sunt păcatele necumpătării, trebuie să venim cu câteva precizări.

Spre deosebire de stoici care considerau afectele (πάθη) ca dăunătoare firii, boli ale sufletului pentru că, reprezentând acțiunea simțurilor, erau în contradicție cu rațiunea, care reprezintă virtutea, Sfinții Părinți au o altă concepție. Ei spuneau că **„afectul este o mișcare irațională a sufletului, provocată de ideea de bine sau de rău"**[1].

Pornind de la această definiție putem constata mai multe aspecte ale modului în care se formează și se desfășoară afectele ca premergătoare păcatelor necumpătării.

În primul rând vedem că afectul este o **„mișcare irațională a sufletului"**. Această mișcare a sufletului a apărut după căderea omului în păcat, ca urmare a decăderii omului din viața spirituală a unirii cu Dumnezeu. E o mișcare a sufletului spre partea biologică, animalică, detașată de partea rațională, care reprezintă spiritul, chipul lui Dumnezeu în om. Această mișcare biologică a sufletului, nefiind controlată de rațiune, este irațională. Reprezintă o mișcare spre lumea biologică, asigurându-i asemenea vieții animalelor, existența trupească. În concret, ele sunt: plăcerea de a se hrăni, pofta după mâncare, frica, întristarea etc. Ele nu sunt ostile firii și vieții, ci ajută la conservarea ei. De aceea spunem că aceste afecte sunt ireproșabile, sau nevinovate. Ele pot deveni însă **exagerate** pe măsură ce iraționalul se înrobește, se subjugă plăcerilor trupului pe care le satisface peste măsură, peste necesar. Ele devin atunci patimi oarbe, detașate de Dumnezeu, detașate de rațiune și determinate de simțuri, care pe măsură ce le satisface, le impulsionează prin nesațiul plăcerii și al poftei...

În al doilea rând, vedem că **afectele pot fi bune sau rele**, în funcție de ideea care le provoacă. Lumea le oferă plăcerile și poftele care devin ispite, ce le determină să se rostogolească spre rău și să atragă firea spre cădere. Ele devin în acest caz **contra firii**. Dar dacă sunt ținute în frâu de argumentele rațiunii, ele devin favorabile și **necesare firii**, „pentru că și

hrana mai simplă ne produce o plăcere naturală, chiar dacă nu voim, întrucât ne satisface o necesitate biologică. La fel băutura, prin faptul că ne potolește neplăcerea setii, sau somnul, prin faptul că reînnoiește puterea cheltuită prin veghe. La fel și toate celelalte funcțiuni ale firii noastre, care sunt pe de o parte necesare pentru susținere, pe de alta folositoare celor ce se sârguiesc pentru împlinirea virtuții" (Sfântul Maxim Mărturisitorul)[2].

În al treilea rând, afectele nu se află într-o stare de indiferență morală. Ele reprezintă o continuă **mișcare, de aceea pot fi influențate și dirijate de voință spre a sluji lui Dumnezeu, sau spre a se înrobi lumii, sau mai bine zis, atracției plăcerilor lumii**. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că „afectele devin bune în cei ce se străduiesc, atunci când, desfăcându-le cu înțelepciune de cele trupești, le folosesc spre câștigarea celor cerești. De pildă, pofta o pot preface în mișcarea unui dor spiritual după cele dumnezeiești; plăcerea în bucuria curată pentru conlucrarea minții cu darurile dumnezeiești; frica, în grijă de a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatelor; iar întristarea, în pocăința de pe urma răului săvârșit în timpul de aici"[3].

Dată fiind această mișcare continuă a afectelor, ele pot avea – spun Sfinții Părinți – un efect favorabil vieții spirituale prin frâul și măsura aplicată plăcerii trupești, care poate fi transferată sufletului, și astfel poate aduce un surplus de energie vieții duhovnicești. Dar și invers, plăcerile trupești pot priva sufletul de energiile duhovnicești, pervertindu-le. Iar aceasta se produce atunci când rațiunea și voința au pierdut măsura și frâul. Atunci întreaga ființă se dezechilibrează, se descumpănește, decade în animalitate, ajungându-se la ceea ce Părinții numesc: τό ἁμαρτέτικον τοῦ σῶματος (căderea în păcat a trupului)[4]. De aici poate cădea mai departe într-o degenerare degradantă, în πάϑη ἀτιμίαι (Romani 1, 26). Sfântul Antonie arată că „sufletele care nu sunt ținute în frâu de rațiune și nu sunt cârmuite de minte, ca să o stăpânească și să cârmuiască patimile lor, adică întristarea și plăcerea, se pierd ca dobitoacele cele necuvântătoare, rațiunea fiind târâtă de patimi, ca vizitiul biciuit de cai"[5]

Pe de altă parte, s-a constatat că și trupurile care nu sunt ținute în frâu de rațiune, determină o imobilitate intelectuală a sufletului. De aceea, s-a și formulat dictonul: „plenus venter non studet libenter", tocmai pentru a indica necesitatea înfrânării poftei și plăcerii în favoarea rațiunii ca lumină a sufletului.

În sfârșit, afectele trupești și sufletești se pot afla într-o reciprocitate determinantă a diferitelor aspecte morale. Sfântul Isaac Sirul arată că „**tot afectul existent a fost dăruit de Dumnezeu cu folos**. Și afectele trupești s-au pus în om spre folosul și creșterea lui. La fel și cele sufletești. Căci, dacă se întâmplă ca trupul să se afle în afară de buna sa propășire, lipsindu-i ceea ce-i aparține, și să urmeze sufletului, el slăbește și se vatămă. La fel se întâmplă și cu sufletul, care atunci când părăsește cele

ce sunt ale lui și urmează trupului, se vatămă și el, după cuvintele Apostolului: „duhul poftește împotriva trupului și trupul împotriva Duhului..." (Galateni, 5,17)[6]. Aceasta înseamnă că sunt **afecte trupești**, precum: foamea, setea, somnul... Sunt și **afecte sufletești**, precum întristarea. Aceasta poate avea un caracter moral vizând părerea de rău, sau căința pentru un rău săvârșit. Poate să fie însă și o întristare firească, legată de un deces. Întristarea aceasta a sufletului se răsfrânge și asupra trupului, oprindu-l să mănânce, sau să se odihnească. Dar sufletul poate și el să fie împiedicat să se întristeze pentru răul săvârșit (să se căiască), atunci când trupul consumând alcool și denaturând în beție, întristarea (căința) sufletului se va transforma, paradoxal, în veselie.

Dacă ar fi să lărgim aspectul discuțiilor într-o **dezbatere eclectică**, ne-am putea referi și la alte moduri de interpretare a afectelor, mai ales în viziunea **biopsihistă, care stă la baza psihanalizei**, la modă, acceptată ca o dogmă și respinsă ca o erezie.

Plecând de la viața biologică, psihanaliza afirmă că aceasta se desfășoară într-o formă energetică pe planul evoluției materiei vii. Astfel, cele mai simple organizații vitale monocelulare (amoeba proteus), pe fundalul instinctului primar de conservare, ca și cel de agresiune-apărare, posedă așa numitele tropisme. La animalele pluricelulare, odată cu apariția sistemului nervos, apar reflexele; iar pe măsura evoluției animalelor apar instinctele, ca forme primare de manifestare a vieții animalice. Acestea sunt trei la număr: de conservare (alimenter); agresiune-apărare (combativ) și sexual, sau de reproducere (de conservare a speciei). Afectul este legat de instinct și are două aspecte; de plăcere, când instinctul este satisfăcut; și de neplăcere, când instinctul nu este satisfăcut.

La om, sistemul celebral și viața psihică reprezintă o sensibilizare a materiei vii, și dă naștere și altor forme ale vieții afective. Astfel, afectele primare au un sens material, legat de viața biologică (a mânca, a bea, a respira). Satisfăcând instinctele primare, ele determină și plăcerile primare. Acestea sunt înnăscute. Pe lângă acestea apar instinctele secundare, care determină plăcerile secundare specifice omului, determină adică specificul personal în funcție de realitatea conștientă, socială, inteligentă, volițională, sentimentală, morală. În acest cadru, psihanaliza distinge mai multe Euri. În primul rând este Eul vegetativ sau instinctual, determinat de cele trei forme instinctive primare. Cel de al doilea Eu este cel social, sau moral câștigat prin educație, adică în funcție de influența mediului social. Acest Eu stăvilește, inhibă și canalizează multe din aspectele „animalice" ale Eului instinctiv sau vegetativ, creând stări conflictuale și antagoniste. Din Eul social sau moral se dezvoltă Eul rațional sau critic, ca o instanță juridică ce „dezbate" stările conflictuale dintre cele două forme de instincte, stabilind gândirea critică între afectul plăcerii și cel al datoriei. Eul rațional sau critic determină aspectul deliberativ al luptei cu tine însuți.

În decursul vieții, omul se află la început sub impulsul instinctului alimentar; apoi sexual, în perioada de pubertate, până la maturitate, când lupta pentru existență angajează instinctul combativ (apărare-agresiune). Dar unii oameni pot rămâne „înțepeniți" în una din aceste trei forme instinctive. Astfel, apare tipul digestiv, obsedat de plăcerea mâncării și beuturii (gurmanzii, afaceriștii, zgârciții). Tipul erotic este obsedat de sexualitate până la bătrânețe. În sfârșit, tipul anxios-agresiv, după cum se orientează după tipul de apărare și agresiune. Această împărțire unilaterală este mai mult teoretică, fiindcă în realitate apar tipurile mixte: digestiv-erotic și agresiv, cu comportament specific, în care fiecare gen se condiționează reciproc. Ex. gurmand, erotic, agresiv[6a].

Fiziologia evoluționistă modernă adaugă la cele trei tipuri instinctive produse de hipotalamus, și instinctul social, produs al conștiinței, specific omului. El a fost identificat la început de Aristotel în celebra definiție dată omului ca ființă socială. Prin aceste zone sociale înscrise în conștiința omului, acesta se îndreaptă spre valoare și devine ființă culturală și etică. În „luptă" cu hipotalamusul este conștiința, ca o instanță ce deține capacitatea de a frâna formele instinctive primare, într-o direcție rațională, specifică omului. Prin rațiune și libertate, omul are puterea voinței de a spune Nu instinctelor primare, și astfel să orienteze comportamentul uman într-o direcție socio-culturală. Mergem însă și mai departe, și ajungem la spiritualizarea conștiinței umane. Arătam încă de la început că omul a fost definit „Magnul Amphibium" (R. Barry), datorită faptului că el își trăiește viața pe două planuri: instinctiv-biologic, pe de o parte, dar pe de altă parte își poate trăi viața și pe plan spiritual. Dacă în forma strict biologică poate cădea în animalitate, prin viața lui spirituală, omul poate deveni, așa cum spunea Platon: „zoon theomenon" (ființă îndumnezeită).

Făcând însă aceste câteva precizări vom putea mai bine aprecia sensul păcatelor necumpătării.

Trecând la prezentarea lor, vom arăta încă de la început că ele fac parte din cele șapte (opt) duhuri ale răutății, numite și păcate de moarte, sau păcate capitale. Din acestea, în mod specific păcatele necumpătării sunt: lăcomia, mânia, desfrâul și mândria.

Sfântul Apostol Pavel numește patimile necumpătării ca **„faptele trupului** (τὰ ἔργα τῆς σαρκός = opera carnis). Acestea sunt: πορνεία (desfrânarea); ἀκαθαρσία (necurăție, depravare morală, păcatul sexual, impuritate ceremonială); ἀσέλγεια (destrăbălare, stricăciune, extravaganță); μέθη (beție); κῶμος (chefuri = beție care degenerează în dezmățuri)... Cei ce fac unele ca acestea nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu" (Galateni 5, 19–21).

Le vom vedea pe rând:

1. LĂCOMIA

Lăcomia ca păcat capital are două aspecte după formularea lui Evagrie, și a Sfântului Casian (și a celor care au urmat după ei: Nil Ascetul, Grigorie cel Mare și Ioan Damaschinul). Primul aspect este γαστριμαργία (gula) – lăcomia stomacului, adică lipsa de cumpătare la mâncare și băutură. Cel de al doilea aspect este φιλαργυρία (avariția) – iubirea de arginți, sau lăcomia după bunurile materiale, adică lipsa de cumpătare în **agonisirea** și **folosirea** bunurilor materiale.

a) LĂCOMIA LA MÂNCARE ȘI BĂUTURĂ

Am văzut deja din cele până aici tratate că afectul de foame și sete se înscrie ca o necesitate biologică de prim ordin, pe măsură să împlinească instinctul de conservare. Altfel spus, mâncarea și băutura reprezintă o condiție „sine qua non" a vieții biologice. Încă de la creație i-a fost dat omului nu numai locul de existență, ci și modul de a viețui biologic. Și aceasta prin mâncare. A fost înzestrat de Creatorul însuși cu organele necesare și cu hrana trebuitoare... (Facerea 1, 29).

Mântuitorul ne învață ca zilnic să cerem Părintelui nostru să ne dea pâinea necesară vieții... El combate doar excesul, îmbuibarea și nesațiul față de mâncare, băutură și întristare. El spune: „Luați aminte la voi înșivă, să nu vi se îngreuneze (împovăreze) inimile la băutură și mâncare multă și de beție (μέθη = ebrietas) și de grijile vieții" (Luca 21, 34). Nu este condamnat aici faptul că mănânci sau bei, până la necesar, sau că ești preocupat de problemele vieții, ci atitudinea care duce la împovărarea sau copleșirea inimii (βαρηθῶσιν, de la βαρέω = a fi îngreunat, copleșit, împovărat), ca și abuzul, exagerarea, îmbuibarea (κραιπάλη) ca și beția (μέθη – îmbătarea, ebrietas)[7]. De aici vedem că Mântuitorul combate, pe de o parte excesul, îmbuibarea, abuzul, exagerarea (hiperbole), adică ceea ce depășește necesarul, sau măsura. Pe de altă parte, Mântuitorul ia atitudine și față de lipsa de tărie a sufletului care se lasă copleșit de „grijile vieții" (μερίμναις βιωτικαῖς), ceea ce ar reprezenta o lipsă, o slăbiciune, o derută (un eleipsis), care însă poate fi compensată prin echilibrul și tăria ce ne vine din grija lui Dumnezeu: „Și voi nu căutați ce veți mânca sau ce veți bea și nu fiți neliniștiți (îngrijorați) (Matei 6,31; Luca 12, 29)[8]. De aici vedem că virtutea înseamnă evitarea lăcomiei manifestată prin excese, îmbuibare, abuzuri la mâncare și băutură, dar și a grijii sau neliniștirii sufletului că nu putem satisface necesarul vieții.

Mâncarea și băutura sunt deci bunuri naturale și necesare vieții. Iar pentru buna desfășurare a hrănirii, Dumnezeu ne-a lăsat și plăcerea de a

mânca. Nu sila, nu forța, ci plăcerea. Ea constă atât în hrana ca atare, cât și în firea omului. Este o predispoziție vitală; am spupne: instinctivă. Știința a demonstrat că instinctul alimentar cuprinde foamea și setea, provocate de contracțiile tubului digestiv. Aceste contracții sunt declanșate de centrii nervoși din hipotalamus. Acești centrii sunt provocați de faptul că sângele nu mai are aceeași compoziție ca atunci când alimentează sistemul nervos. Așa că starea de foame este un proces fiziologic, legat de metabolismul uman. Foamea este pentru unii mai mare, iar pentru alții mai mică, în funcție de munca prestată, de constituția neurovegetativă, de starea generală de sănătate, ca și de ereditate...

Dacă aceasta este starea naturală a omului; și dacă aceasta a fost starea lui primordială, din nefericire normalitatea ei a fost tulburată de apariția păcatului. Și Sfinții Părinți Capodocieni, am văzut că ne învață cu privire la păcatul primului om, că a fost săvârșit tocmai din lăcomia pântecului... Dacă plăcerea determină buna desfășurare a vieții, ea însoțind instinctul de conservare al omului, lăcomia o deformează, transformând-o din **mijloc necesar, în scop ce duce la excese, abuzuri și până la urmă** la **nesațietate**, încât devine contrară firii, fiindcă în loc să o susțină, să o împlinească spre desăvârșirea ei, îi destramă arhitectonica și o prăbușește într-un neîntrerupt lanț de destrăbălări. Trupul supus păcatului lăcomiei pântecului se deformează și se împovărează cu un „balast" nefolositor vieții. Sfântul Vasile cel Mare întrebă: „Ce înconjori cu atâta grijă un lucru mic care mai pe urmă se va nimici? Ce te îngrași atâta și te rotunjești? Uiți oare că în măsura în care sporești carnea de pe tine, închisoarea pe care o construiești sufletului tău devine mai grea?..."[9]. În astfel de situație omul nu mai rămâne stăpân pe sine, ci înrobit, dominat de pofta lăcomiei după mâncare și băutură, în așa fel încât „dumnezeul unor astfel de oameni dominați de lăcomie devine pântecele" (Filipeni 3, 19). Plăcerea pentru ei devine un idol. Lumea un loc de căutare a plăcerilor și poftelor trupului. Aceasta este boala spiritului. E paradoxul tradus printr-un dezechilibru moral. Primul om în paradis mânca pentru a trăi. Păcatul care transformă plăcerea sau pofta în scop, îi dictează: „trăiește ca să mănânci!" Și de aici decurge abuzul și îmbuibarea, nesațiul ca efect al lăcomiei. Și aceasta constă în faptul că ceea ce era firesc devine nefiresc: „grija de trup" e ceva firesc. „Prefacerea ei în pofte" este nefirescul, abuzul (adică ceea ce este pe lângă uzanța normală și naturală) (Romani 13, 14). Cu alte cuvinte, afectul foamei nu se mișcă orientat de ideea de bine, până la necesar; ci orientat de pofta care domină rațiunea, naște ideea rea a nesațiului, decăzând în animalitate și chiar sub aceasta, fiindcă orice animal are înscrisă în firea lui norma sațietății...

E momentul să precizăm că dacă lipsa poftei de mâncare (anorexia) este un simptom maladiv, tot așa și insațietatea reprezintă o patologie a naturii umane. E vorba de eclimie (ἐκλιμία) = foame, lăcomie devorantă, și bulimie (βουλιμία), sau glutonerie (glutto = mâncăcios, lacom). Există apoi și *anemia de foame*[10].

Cât despre lăcomia la băutură se poate spune că aceasta se referă la folosirea în special a alcoolului. Am arătat deja normativele Vechiului și Noului Testament cu privire la folosirea băuturilor amețitoare... Am văzut apoi și rigorismul lui Tertulian și a sectei ebionite, ...La fel măsura și buna cuviință pe care o cunoșteau primii creștini la mesele comune sau la ospețe, prezentată de Clement Alexandrinul. Pentru a determina folosirea băuturii, ne par sugestive și vrednice de reținut îndemnurile înțelepților antici, când spuneau că primul pahar îl bei de sete, al doilea de voie bună, iar al treilea și mai departe duc la nebunie. Ei mai arătau apoi că pentru fiecare este o măsură. Omul cuminte trebuie să și-o cunoască și să nu o depășească. Sfântul Vasile cel Mare atrage atenția că băutura are de multe ori un caracter insațiabil: „Vinul însuși împinge la consumare. În loc de a potoli setea, face să apară în continuare o sete nouă. Vinul arde pe bețiv și-l provoacă să bea tot mai mult... dar continuitatea plăcerii tocește senzația"[11]. Este cunoscut oricui cât de dăunătoare este depășirea limitei, sau abuzul în folosirea băuturilor alcoolice, atât pentru individ, cât și pentru familie, ca și pentru comunitatea din care face parte... Spre deosebire de beția accidentală, care poate duce la multiple tulburări și deranjamente fizice, psihice și sociale, dar care trec odată cu cauza care le-a provocat, alcoolismul înseamnă consumarea consecventă a băuturii și dependența de ea, ca de un drog. El este înainte de toate un viciu, o boală a voinței, care poate avea și o cauză ereditară, dar și una morală, fiindcă patima se instalează în urma unei obișnuințe; și ca orice patimă, îl înrobește pe cel ce-i devine dependent, sau sclav...[12]. Sfântul Vasile cel Mare face bețivului următorul portret: „Ochii bețivului sunt livizi, pielea feței îmbujorată, respirația geroaie, limba încărcată, vorba încurcată, picioarele șovăie ca ale copiilor"[13].

Atât îmbuibarea la mâncare, cât și alcoolismul sunt cauza mai multor boli precum: cardiace, digestive, de nutriție, renale, nervoase, psihice, de aceea în mod curent, în asemenea situații medicii recomandă abținerea de la băutură și o alimentație adecvată. Această realitate constituie un argument concludent că îmbuibarea și nesațiu, ca și beția și alcoolismul sunt păcate dăunătoare firii și vieții omenești.

Și pentru a arăta că gastrimargia este un păcat capital (de moarte), dăunător naturii umane, **vom argumenta cu datele științei**. Astfel, știința demonstrează că metabolizarea energetică a produșilor alimentari de origine animală, pe lângă energia furnizată, pe lângă apă și dioxid de carbon, lor li se adaugă în plus produși secundari extrem de toxici pentru organism; iar pentru neutralizarea lor la nivelul ficatului, rinichilor și altor organe sunt depuse eforturi suplimentare. Dintre aceștia amintim: amoniacul, ureea și acidul uric derivați din proteine; și corpii cetonici, derivați din lipide. Aceștia acționează asupra sistemului nervos, endocrin, renal, hepatic,

muscular, și nu de puține ori le deregleză buna lor funcționalitate, manifestându-se prin dureri musculare, amețeli, grețuri, cefalee, oboseală. Este adevărat că organismul uman prin funcția antitoxică a ficatului și rinichilor reușește de cele mai multe ori prin mecanisme biochimice complicate să neutralizeze aceste substanțe nocive, dar nu de puține ori cu eforturi suplimentare, mai ales când se abuzează de o nutriție carnală, sau bogată în grăsime animală. Neputând face față acestor cerințe, se instalează bolile renale și hepatice. Prin depunerea acizilor grași nesaturați, proveniți din grăsimile animale pe pereții vaselor de sânge, se ajunge la ateroscleroză, cu manifestările sale clinice multiple, precum: infarctul miocardic, hemoragia cerebrală, arteriopatia membrelor inferioare. La fel și obezitatea poate fi determinată de o alimentație excesivă. Ea se manifestă prin creșterea exagerată a greutății corporale datorită acumulării unei cantități mari de grăsime în țesutul subcutanat și în jurul viscerelor. Obezitatea nu numai că „îngreunează” organismul, dar se asociază diabetului. Se apreciază că peste 80% dintre diabetici sunt sau au fost obezi; iar 30–40% dintre obezi au și un diabet mai evident sau mai ascuns. Datorită fenomenului de insulinorezistență a obezului, se impune ca orice diabetic obez să slăbească pentru a-și scădea glicemia. Și exemplele pot continua...

La fel și alcoolul, pe lângă faptul că rătăcește mintea, având consecințe nefaste sub aspect profesional, familial, social, economic etc., nocivitatea lui se manifestă mai ales la nivelul organelor vitale, precum: nervi, inimă, stomac, rinichi, ficat. Când este vorba de ficat și rinichi, alcoolul „obligă” la eforturi deosebite pentru neutralizarea produșilor secundari rezultați din metabolizarea lor energetică, și nu în puține cazuri, celulele hepatice și cele renale cedează, ceea ce constituie punctul de plecare în dereglările lor funcționale, inclusiv „pregătirea” terenului pentru maladiile canceroase...

b) LĂCOMIA DUPĂ BUNURILE MATERIALE

Părinții Bisericii au arătat că omului i-au fost date la creație de către Dumnezeu toate mijloacele și posibilitățile ca viața lui spirituală și biologică să se poată desfășura în condiții optime. I-a dat cele necesare traiului spre a le folosi cu mulțumire, cât îi sunt de trebuință. I-a dat simțurile ca în mod natural să se bucure de frumusețea creației pe care o vede, să simtă plăcerea gustului hranei, să se „dezmierde” în mireasma florilor... Să ducă, altfel spus, o viață de bucurie în mijlocul creației, ce i-a fost hărăzită. Aceasta este starea naturală și normală înscrisă de Creator în destinul omului. Dar a apărut odată cu păcatul și revolta poftelor. Lumea a devenit o ispitire spre păcat, „căci tot ce este în lume, adică pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții, nu sunt de la Tatăl, ci din lume sunt” (I Ioan 2, 16). A apărut anormalul, dezordinea, dezmățul, plăcerile nesăbuite, având ca

rezultat excesele și nesațiul. Și fiindcă reprezintă anormalul, sunt socotite boli ale spiritului. Le-am urmărit în privința mâncării și băuturii. Acum le vom vedea în legătură cu bunurile materiale.

Am văzut că bunurile materiale reprezintă o necesitate naturală a vieții omului. Fără hrană, îmbrăcăminte, locuință, omul nu poate trăi. Insuficiența lor determină o viață de lipsuri și sărăcie, un mod indecent de a trăi. Dar și excesul, mai mult ca orice, aduce tulburarea vieții. Mai mult ca insuficiența, el creează paradoxul spiritual și tot atâtea tulburări în viața socială. Și aceasta datorită faptului că are la bază *lăcomia după* acumularea de bunuri materiale peste necesar și nu totdeauna pe căi cinstite și drepte; precum și folosirea lor în formă egoistă, preferând să-ți prisosească inutil, decât să le împărtășești și altora pentru strictul necesar...

Se cuvine să precizăm încă de la început că Mântuitorul nu a avut o atitudine negativă față de bunurile materiale luate în sine, ca necesare vieții. În dialogul cu tânărul bogat, Domnul pronunță o sentință tăioasă la adresa celor înavuțiți, spunând că „mai lesne este a trece cămila prin urechile acului, decât bogatul să intre în împărăția lui Dumnezeu (Matei 19, 24). Tânărul nu s-a făcut vinovat de faptul că ar fi avut bunuri materiale moștenite sau dobândite, ci de faptul că inima lui, viața lui era legată de ele mai mult decât de orice. Mai mult decât de împărăția lui Dumnezeu, mai mult decât Dumnezeu însuși. Ele erau idolul său. Nu ar fi renunțat la ele pentru nimeni și pentru nimic...

Bogatul căruia i-a rodit țarina (Luca 12, 16–21) nu a fost condamnat că și-a mărit hambarele, pentru că pământul a rodit îmbelșugat, ci pentru atitudinea sa față de bunurile materiale. El este pe drept cuvânt socotit „nebun”, fiindcă se adresează sufletului și nu trupului spre a-l asigura de belșug și huzur, de îmbuibare și de nesațiu... Închis în egoismul său rigid nu mai vroia să știe că în jurul său pot fi oameni care nu au nici strictul necesar... El se gândește cu exclusivitate numai la poftele lui destrăbălate. Nici la semeni, nici la Dumnezeu, nici la ziua de mâine...

La fel, nici bogatul „îmbrăcat în porfiră și în vison” (Luca 16, 19–31) nu se face vinovat pentru hainele lui și poate nici pentru belșugul hranei sale, ci pentru că la ușa casei lui erau nenorociții lumii, învinșii soartei, desmoșteniții pământului. În timp ce el se ghiftuia, ceilalți nu aveau nici strictul necesar. De viața lor nu se îngrijea nimeni.

Mântuitorul exprimă în mod explicit concluzia cu privire la bunurile materiale, când „cineva din mulțime” îi cere să intervină pe lângă fratele său ca să împartă moștenirea cu el. Domnul îi spune nu numai lui, ci și nouă tuturor: „vedeți să vă feriți de lăcomie” (ἀπὸ πάσης πλεονεξίας = de abundența bunurilor de trai prisositoare), căci viața cuiva nu stă în prisosul (ἐν τῷ περισσεύειν = ceea ce este în plus, excedentar) avuților sale (Luca 12, 15)[14].

Când ne referim la lăcomia după bunurile materiale, distingem două faze, sau aspecte. Primul este **avariția,** caracterizată prin grija **acumulării și păstrării bunurilor**, și **cupiditatea** (lăcomia) de a-și **însuși cât mai multe**

bunuri materiale. Prima este **zgârcenia** (a nu da nimănui din ce-i al tău). A doua este **nemulțumirea** continuă de ceea ce posezi, și nestăvilita dorință de-a acumula cât mai multe bunuri, pierzând discernământul necesarului lor. Este interesantă deosebirea pe care un autor o face între ele: „Avarul e atașat de proprietatea sa, lacomul râvnește la proprietatea altuia; avarul păstrează, lacomul răpește, avarul se ferește de a cheltui, lacomul caută să dobândească; avarul își împuținează punctele de contact cu lumea exterioară, lacomul le sporește. Avarul are groază de risc, lacomul știe să fie îndrăzneț când trebuie"[15].

Avariția în esența ei este un paradox, o formă a egoismului morbid, al absurdului, fiindcă dacă cineva posedă bunuri materiale, în mod normal face din ele un schimb de valori, pentru a crea o gamă cât mai variată de mișcare a vieții omului, creându-i astfel un orizont mereu deschis. Mântuitorul a condamnat pe cei înrobiți de bogățiile lor și a arătat că nu se poate sluji la doi stăpâni: „lui Dumnezeu și lui mamona..." (Matei 6, 24; Luca 16, 13 – vezi și Matei 19, 21–22)[16].

Numele avariției, ca lăcomie față de bunurile materiale, este pus în circulație sub forma de „**filarghirie**" (iubirea de argint). A fost astfel numită de Sfântul Apostol Pavel, când arată că „iubirea de arginți este izvorul tuturor relelor" (I Timotei 6, 10). Filarghiria denumește iubirea, atașamentul față de bani. Nu că aceștia ar reprezenta valoarea în sine, ci fiindcă sunt simbolul valorilor materiale, care fiind foarte înșelătoare și atrăgând goana nebună după ele, devin izvorul tuturor relelor, fiindcă îl înrobesc pe om, și îl depărtează de la bunurile spirituale. După cum s-a remarcat, printre „poftele nebunești și vătămătoare, care prăbușesc pe oameni în ruină și pierzare" (I Timotei 6, 9) este și avariția, ca poftă irațională după bani. De aceea „iubirea de arginți" este rădăcina tuturor relelor, pe care poftind-o unii (cu înfocare-„oregomenon") s-au rătăcit de la credință și au fost străpunși de mai multe dureri: „Filarghiria" (de la „filos-iubitor", amic și „arghirion"-argint, adică bani, avere) reprezintă stabilirea unei legături dintre doi termeni, pentru a evidenția simpatia, aprecierea, prețuirea dintre ei[17]. Aici „filarghiria" determină o adeziune, o permanentă grijă față de bogăție, sau pofta, lăcomia, cupiditatea față de bani, ca semn al valorilor care exprimă bogăția. Aceasta este avariția: o poftă înflăcărată plină de ardoare, nechibzuință, dorința irațională nestăpânită de a avea, de a poseda. Altfel spus, avariția reprezintă excesul care depășește normalul menit să asigure existența. Această poftă irațională devine vătămătoare. Ea este „izvorul sau rădăcina tuturor relelor". În primul rând a viciilor și patimilor care provin din ea. În al doilea rând „prin străpungerea de multe dureri" fizice și morale determinate de nesățioasa și pofta nebună (I Timotei 6, 9) după bani, ca semn al bunurilor trecătoare. „După cum nebunii nu văd lucrurile reale – spune Sfântul Vasile cel Mare – ci pe cele închipuite de fierbințeala bolii lor, tot așa și sufletul tău obsedat de dragostea de bani, vede totul aur, totul argint. Tu privești mai cu plăcere aurul decât soarele... Nu există săturare și nici sfârșit al dorinței după aur... Omul lacom cu cât se umple

mai mult de aur, cu atât dorește mai mult"[18]. Această „auri sacra fames", cum îi spune Virgiliu, este o rătăcire de la credință și o abatere de la voia lui Dumnezeu, care întotdeauna tempereazǎ prin îndemnul său redat „sub specie aeternitatis": „**nu vă adunați comori pe pământ ci în ceruri; că unde este comoara voastră, acolo este și inima voastră...**" (Matei 6, 19–21) sau: „dacă avem ce mânca și cu ce ne îmbrăca este de ajuns, căci noi nu am adus nimic pe lume și nici nu putem să scoatem ceva" (I Timotei, 6, 7–8).

Dacă caracteristica de bază a avariției constă în faptul că cel zgârcit oricât ar avea, oricâte bunuri ar poseda, totuși nu-i sunt suficiente și este mereu nemulțumit, această tensiune morbidă angajează cel de al doilea aspect, al cupidității sau al lăcomiei de a agonisi cât mai multe bunuri. Și din nou apare tulburarea și agitația, fiindcă lacomul oricâte bunuri ar avea, el se consideră totdeauna sărac, lipsit, dornic de mai mult. Iar această nesăbuită dorință îi determină tulburarea și agitația de a aduna mereu. „Lacomul cu cât obține mai mult, cu atât e mai sărac, fiindcă cineva este cu atât sărac cu cât dorește mai mult – spune Sfântul Ioan Gură de Aur. Dacă spuneți că e plăcere să dorești fără a obține ceea ce dorești, ignorați cu totul în ce constă plăcerea – Nu e o plăcere, e un supliciu"[19]. De aceea, lăcomia ca maladie a spiritului stă tocmai în **tensiunea nemulțumirii**. Dereglarea morală a lăcomiei este aceea că cu cât posedă mai mult, cu atât este mai nemulțumit, și astfel patima nesațiului îl înrobește tiranic... **Necesarul pentru lacom este o infinită neîmplinire...**

Lăcomia după bunurile materiale este păgubitoare vieții duhovnicești și prin aceea că această maladie a necumpătării atrage după sine încă două păcate. În primul rând, furtul ca un atentat la bunurile semenului câștigate cu trudă spre dreaptă folosință. Apoi este păcatul invidiei, îndreptat spre cel ce te depășește, dobândind mai multe bunuri, chiar dacă sunt câștigate pe merit și prin muncă cinstită. Toate acestea tulbură viața sufletească, aducându-i neliniștitoarea tensiune și obsesie paralizantă, care întunecă dinamismul sincer și creator al relațiilor cu semenii.

În felul acesta, lăcomia după bunurile materiale este expresia celui mai dur egoism și în același timp sursă de nedreptăți sociale. De aici vedem că nu totdeauna agoniseala bunurilor este pe cale cinstită. Lăcomia nu caută modul de dobândire a bunurilor, ci posesia lor. Mulți „au luat de la familii întregi bunuri pe care le posedau, au despuiat pe văduve, au jefuit pe orfani..." spune Sfântul Ioan Gură de Aur[20].

Sfinții Părinți având în față aceste realități au stabilit că **acumularea de bunuri trebuie să fie până la strictul necesar, iar ceea ce este de prisos „este necesarul săracilor. Când posedăm de prisos, posedăm bunul altuia**"[22]. Iată cum exprimă Sfântul Vasile cel Mare această idee: „Pâinea pe care o posezi aparține săracului flămând, haina pe care o păstrezi în dulapul tău este a celui zdrențăros, încălțămintea pe care o lași să putrezească este a celui desculț, banul pe care-l ții îngropat este al nevoiașului. Tu pe tot atâția neîndreptățești, câți ai putea să ajuți"[21].

Problema care se pune însă de mulți dintre comentatori este aceea a găsirii **criteriului de stabilire a „strictului necesar" și al „prisosinței"**,

fiindcă aceasta diferă de la individ, la individ, de la situaţie, la situaţie. Se apreciază însă că noţiunea „de prisos", ce este în strânsă legătură cu aceea de „strict necesar", poate căpăta un conţinut precis numai raportată la situaţia materială a întregii societăţi. Cu alte cuvinte, atâta vreme cât există oameni care mor de foame, nimeni nu are dreptul să considere că ţinând de strictul necesar al lui de a se „îndopa" cu bucate scumpe, sau când există oameni care mor de frig, de a-şi îngădui schimbarea blănurilor, ca să fie din ce în ce mai scumpe. Mai mult chiar, când există un om care nu are nici o cămaşă pe el, cel care are două, înseamnă că are una de prisos... Totul trebuie să fie, deci, **în funcţie de nevoile aproapelui**"[23].

De fapt aceasta este şi viziunea Evangheliei, susţinută şi confirmată de Dascălii Bisericii, în pledoaria lor pentru promovarea dreptăţii sociale, pe baza iubirii faţă de aproapele: „Cu cât mai bine ar fi – zice Asterie al Amasiei – ca bogatul care mănâncă pe o masă de argint să se mulţumească să mănânce pe o altă masă, iar preţul mesei sale de argint să servească drept hrană celor lipsiţi"[24].

În felul acesta, bunurile materiale nu numai că nu sunt o piedică în calea mântuirii, ci devin un mijloc de dobândire a virtuţii, dacă radiem prin folosirea lor păcatul lăcomiei. Printr-un elan retoric fără egal, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „...Aveţi un obol! cumpăraţi cerul! Nu că cerul ar fi ieftin, dar pentru că Stăpânul e bun cu oamenii... Cerul se cumpără, cerul se obţine... Daţi puţin şi primiţi mult. Daţi bunuri pieritoare şi primiţi bunuri nepieritoare"[25].

Şi nu puţini creştini au fost aceia care au transformat bunurile materiale în opere caritative, înscriindu-şi numele în calendarul sfinţeniei creştine.

La toate acestea trebuie să adăugăm faptul că aşa cum lăcomia după bunurile materiale reprezintă o patimă abuzivă şi înrobitoare, tot ca patimă a necumpătării poate fi socotită şi **risipirea bunurilor materiale**. Risipirea bunurilor în petreceri nesăbuite, în prietenii înşelătoare, ca şi în tot felul de destrăbălări, este o lipsă de chibzuinţă, care în ultimă instanţă înseamnă desconsiderarea sau sfidarea propriei activităţi prin care ai dobândit bunurile, precum şi desconsiderarea familiei faţă de care ai obligaţii, ceea ce de multe ori duce chiar la ruinarea propriei vieţi... Iar sub aspect moral risipirea bunurilor proprii **reprezintă o afirmare a orgoliului nesăbuit în detrimentul filantropiei generoase**.

2. DESFRÂNAREA

După cum arată chiar şi numele, desfrâul sau desfrânarea înseamnă o pierdere a frâului, a stăpânirii de sine în desfăşurarea vieţii.

Dacă celelalte forme instinctive întreţin şi protejează viaţa, instinctul de reproducere are viaţa în sine şi o transmite mai departe. De aceea,

impulsul care îl susţine nu este simplu hedone, ci şi eros, indicând o angajare integrală a sufletului omenesc, ca libertate, conştiinţă şi afecţiune. Iar când acest instinct care transmite odată cu viaţa şi informaţia genetică a speciei şi persoanei umane, este exercitat în afara normelor morale, doar pentru satisfacţia plăcerii insaţiabile, după cum îl împinge biologicul hormonal şi erosul scăpat de sub instanţa conştiinţei, atunci acest instinct vital se perverteşte şi devine cauza şi începutul dezordinei morale şi sociale, adică păcat ca greşeală în atingerea unui scop util şi necesar.

Noţiunea are un caracter larg, fiindcă orice pierdere a măsurii este desfrânare. Referind desfrâul la comportamentul instinctului de reproducere, noţiunea ar primi o distincţie mai precisă dacă am numi-o adulter (în termeni populari: „curvie"). În limbajul lui **Evagrios** care l-a „descoperit" ca păcat capital, de moarte i se spune: πορνεία, indicând atât prostituţia sacră, cât şi pierderea frâului şi a conduitei cuvenite în exercitarea instinctului sexual; iar Sfântul **Ioan Casian** îl transmite spiritualităţii apusene sub numele de „**luxuria**", indicând excesul, abundenţa seminală şi risipirea ei necontrolată.

Oricum, păcatul desfrâului reprezintă o maladie a spiritului, deoarece lezează şi denaturează buna funcţionalitate a instinctului de reproducere, atrăgând după sine atât o dezordine socială, cât şi una referitoare la natura umană.

Urmărind mai întâi aspectul legat de natura umană, vom determina maladia spirituală, legată de funcţionalitatea sexului.

Luat din limba latină, cuvântul „**sex**" înseamnă „**şase**", indicând porunca a VI din Decalog, prin care se interzice desfrâul (după numerotarea făcută de Biserica Romano-Catolică). Unii Părinţi urmând pe Platon au spus că omul de la creaţie, înainte de căderea în păcat, a fost fiinţă androgină (fără sex). Platon pornea de la ideea că omul este „homoiosis Theo" (asemenea cu Dumnezeu); iar Dumnezeu este Spiritul pur, impasibil. Filon din Alexandria, adept şi simpatizant (chiar tributar) lui Platon a preluat această teză, şi îi convenea cu atât mai mult cu cât avea un corespondent biblic; şi anume, textul din cartea Facerea, care spune că omul a fost creat „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu". Având de partea lor şi pe Filon, mulţi Părinţi au primit androginismul. Nu fiindcă l-ar fi copiat pe Platon, ci pentru că le plăcea să spună, după Filon, că înţelepţii greci şi-au însuşit aspecte ale referatului biblic, precum şi virtuţile cardinale din Egipt, învăţându-le chiar de la Moise pe când era acolo, iar acesta avându-le descoperite de Dumnezeu. Părinţii Bisericii susţinători ai omului androgin invocă şi cuvintele Domnului, care referindu-se la veacul viitor, arată că fiii învierii vor fi asemenea îngerilor, nici nu se însoară, nici nu se mărită (Luca 20, 34–36).

Faptul că această formulare, fie ea chiar şi patristică, nu este o dogmă, ne permitem să o punem în discuţie. De la început semnalăm că e greu de acceptat această „confuzie" dintre bărbat şi femeie, prezentându-se înainte de căderea în păcat ca o fiinţă asexuală.

În primul rând **pornim de la faptul că neputând sub nici o formă face experiența începutului, e greu să formulăm concluzii temeluite pe realități obiective și sigure**. În astfel de situații se operează cu **deducții** și **analogii**, care pot fi **interesante**, dar nu oferă **garanții certe**.

În al doilea rând, chiar și asemănarea lui Dumnezeu nu se referă la aspectul trupesc, ci la cel sufletesc. Chipul e rațiunea și libertatea, care-i dau omului demnitatea de stăpân al lumii văzute și împreună lucrător cu Dumnezeu la desăvârșirea ei.

În al treilea rând, referatul biblic ne informează explicit că femeia a fost creată din bărbat, spre a întemeia prima familie, formată din două persoane distincte ca numire. Iar numirea de bărbat și femeie au primit-o după sexul diferit.

În al patrulea rând, după căderea în păcat, femeii i se spune că va naște în dureri. Aceasta înseamnă că menirea ei **de a naște** indică sexul distinct de cel al bărbatului. Și întrucât nu există nici o referire asupra formei de procreare, putem accepta că aceasta nu a suferit nici o modificare față de cea preconizată să se înfăptuiască în paradis.

În al cincilea rând, „fiii învierii, asemenea îngerilor" nu vor fi astfel decât numai în veacul viitor, care nu neapărat trebuie să fie identică cu starea de la creație. Îngerii nu se „însoară și nici nu se mărită", deci nu procreează, pe când omul dinaintea căderii în păcat, prin întemeierea familiei, avea odată cu aceasta și menirea procreației.

Pe de altă parte, pledându-se pentru această formă androgină primară, s-a mers și mai departe, combătându-se chiar și iubirea dintre sexe care conduce la procreare, fiindcă s-a considerat că procrearea firii căzute este un păcat, iar căutarea dintre sexe, având ca scop procrearea este o pornire demonică (Soloviov, Berdeaeff), ceea ce, evident, nu poate fi acceptat.

Tot în acest cadru al discuției mai reținem și faptul că unii Părinți susțin că păcatul originar constă tocmai în pierderea frâului sexual. Sfântul Ambrozie, de pildă, făcând o insistentă pledoarie în favoarea „grațiaei virginitatis", prin care ne asemănăm cu Dumnezeu, susține că prin pierderea acestei grații, primul om s-a detașat de Creatorul său, rupând legătura cu El și ieșind din comuniunea iubirii Lui.

Dincolo de toate acestea, noi ne putem referi la sex cu certitudine numai în faza de după căderea omului în păcat, fiindcă numai pe aceasta o putem „palpa" și numai asupra acestei naturi a omului putem identifica păcatul desfrânării și găsi terapeutica vindecării lui.

Reflectând asupra naturii omului căzut în păcat, putem constata încă dintru început că având mintea întunecată de păcat, omul fascinat de fenomenul de însămânțare și rodire, prin neîntrerupta reîntoarcere a naturii spre viață, a început să o sacralizeze, închinându-i un cult cu ritualuri, serbări, tradiții, interpretări simbolice, etc. Pământul devenise „Gea mater", care primește sămânța lui Uranos și rodește viața... Culesul recoltelor era un mare prilej de bucurie, care devenise o sărbătoare a belșugului la multe

din religiile antice. Când însă cultul sacru al fecundității s-a transformat într-un cult erotic ce însoțește fecunditatea, a apărut tulburătoarea decadență a religiei, cu serbări orgiace, cu dansuri lascive, cu mese îmbuibate și beții destrăbălate, ce se opreau de multe ori în „vomitorium". S-a dezvoltat chiar și o adevărată mitologie sexual-erotică... Apoi, de-a lungul vremii, viața particulară și publică a devenit arena declanșărilor sexuale, pervertind conștiințele, destrămând familiile, făcând victime morale și fizice, detronând capete încoronate și schimbând chiar mersul istoriei... Dar văpaia desfrâului nu a putut fi stinsă din sufletele oamenilor. S-au văzut oameni plini de vitejie și dibaci, care au învins și supus popoare, dar nu au putut învinge fiara din ei înșiși...

Pe de altă parte, conștiința umană a avut și puterea de a ordona manifestarea instinctiv sexuală, prin canalizarea și exercitarea tensiunii libidinale într-un anume mod de conviețuire socială impus de natura spirituală a omului determinată de legea divină prin poruncă, dar și mai mult, prin accepțiunea liberă a conștiinței atrasă de valoarea care vizează o dominantă spirituală superioară. Iar când această valoare supremă este numită Dumnezeu, iubirea față de El transformă erosul libidinal în castitas.

Dat fiind faptul că desfrâul este legat de funcționalitatea sexului, se impune să lămurim care este fiziologia instinctului de reproducere.

La începutul secolului nostru, celebrul medic englez Ernest Henry Starling (1866–1927) descoperă hormonii (cuvânt derivat de la „hormao" a porni, a pune în mișcare, a excita) și devine unul din întemeietorii Endocrinologiei moderne. El a demonstrat că hormonii sunt produși secretați de glandele endocrine, care vehiculați pe cale sanguină în tot organismul acționează asupra unor organe și contribuie decisiv la dezvoltarea și funcționarea normală a organismului. Astfel de hormoni secretă și glandele genitale, care dezvoltă începând cu perioada pubertății (băieți: 13–16 ani; fete: 12–14 ani), accelerarea transformărilor sexuale, cu influență asupra vieții fizice și psihice. Urmează apoi adolescența și maturitatea cu influența specifică asupra comportamentului uman. Instinctul sexual dezvoltat și influențat de hormonul specific, devine cel mai puternic instinct. În corelația conștiinței umane însă, instinctul de reproducere nu rămâne pe un plan strict biologic, ci vizează realități spirituale superioare și de destin, ca dorința pasională de păstrare a propriei identități printr-o altă ființă care te reprezintă. Este instinctul vieții ce nu vrea să capituleze în fața morții; este informația genetică ce își cere mereu dreptul la existență, prin reproducerea și afirmarea ta în istorie, ca reprezentant al speciei umane.

Continuând dezbaterea, putem spune mai departe că funcția hormonală a instinctului de reproducere posedă energia specifică tensiunii libidinale, având un mecanism inconștient și egocentric. La animale această tensiune libidinală se declanșează mecanic, având în exclusivitate ca scop reproducerea, datorită faptului că ele nu dispun de conștiință, ci numai de

funcțiile vegetative ale creierului primitiv (hipotalamusul). La om tensiunea libidinală poate fi reglată și chiar determinată de formele sociale înscrise în conștiința sa. Datorită acestor forme conștiente, spre deosebire de animale, omul are pe lângă mecanismul libidinal, și sistemul erotic, față de care se poate lua o atitudine de alegere și de opțiune. El poate fi liber prin decizie și înfrânare, ca acte raționale și voluntare. Dacă însă rămâne pasiv, tensiunea libidinală inconștientă și egocentrică îl determină la declanșarea ei sub forma unei „eliberări" erotico-libidinale. În același timp, conștiința socială specifică omului, poate acționa asupra inconștientului egocentric, sublimând energia instinctiv egoistă într-o direcție social erotică creatoare de valori culturale, literare și artistice, precum și a actelor altruiste.

Neexistând funcția conștiinței, la animal tensiunea libidinală rămâne exclusiv pe plan inconștient și egoist de reproducere, după legile impuse de natura sa. În schimb la om, însăși fiziologia sexual hormonală are un mecanism înscris într-o perioadă de timp mult mai frecventă, caracteristică persoanei umane, ca ființă ce deține în ontogeneza ei însușirea de comunicare și comuniune, iar erosul absoarbe tensiunea libidinală, aducând împlinirea, fie prin actul sexual care consumă tensiunea, fie prin sublimare, care transformă energia.

Faptul că persoana umană se află datorită aversiunii tumultoase a existenței sale într-o stare de „hărțuire" solitară ce nu-i este proprie, în mod ontologic resimte nevoia de a se regăsi în comuniunea de intimitate a altei ființe omenești. Aceasta reprezintă înainte de orice un datum pe care Dumnezeu însuși l-a imprimat destinului uman, atunci când „a văzut că nu e bine să fie omul singur..." (Facerea 2, 18), și când a binecuvântat prima familie la creație (înainte de căderea în păcat) de a fi **„amândoi un trup"** (Facerea 2, 24).

Pe de altă parte, însăși fiziologia sexuală umană este diferită de cea a animalelor. La bărbat există poluția, iar la femeie ciclul lunar caracteristic. **Constituind cauze, acestea pretind efecte specifice**. Animalul niciodată nu va practica masturbația, pe când omul, dacă nu va avea puterea stăpânirii de sine ca să aștepte actul fiziologic, va fi atras fie de sexul opus, fie provocându-și eliminarea hormonală prin onanie, sau alte forme aberante... Iar dacă ar fi să exemplificăm fiziologia sexual umană specifică, vom invoca un exemplu chiar din spiritualitatea creștină. Se relatează astfel despre un tânăr retras împreună cu tatăl său în Sketis, care nici nu știuse că există femeie, până ce demonul i-a arătat-o în vis[25a].

Pe de altă parte, intensitatea tensiunii libidinale la om este în funcție de firea persoanei, dar poate fi și stimulată sau inhibată de anumiți factori, precum: vârsta, temperamentul, imaginația, starea de sănătate, de bună dispoziție sau de oboseală, dar mai ales de erotismul exterior, pe care îl recepționează ca reflex și imitație. **E ca o trecere firească** – am putea spune

– de la aisthesis (simțirea), la epithymia (dorință), și apoi hedone (plăcerea)... Sfântul Apostol Pavel recomandă în mod special temperanța, ca o replică morală pentru echilibrarea mecanismului tensiunii libidinale: „Nu vă îmbătați de vin în care este desfrânarea" (Efeseni 5, 18). Evagrie arată apoi că este cu neputință ca cineva să scape de desfrânare, dacă nu a doborât mai întâi lăcomia pântecului[26].

Prin urmare, **când impulsurile instinctive pierd controlul instanțelor superioare ale conștiinței, atunci apare desfrâul**.

De aici vedem că desfrâul este pierderea din frâu a instinctului sexual firesc, care determinând defecțiunea în comportamentul uman, aduce dezechilibrul moral prin derutarea judecăților de valoare, prin slăbirea voinței în determinarea caracterului moral și prin perversiunea sentimentelor.

Acest păcat este prin definiție un păcat al trupului, care îl duce la declinul animalic și chiar mai jos: „Orice alt păcat ar face omul – spune Apostolul – este afară de trup, dar cel ce face desfrânare păcătuiește în trupul său... Iar trupul nu este pentru desfrânare, ci pentru Domnul și Domnul pentru trup... Nu știți că trupurile voastre sunt mădularele lui Hristos? Luând deci mădularele lui Hristos, le voi face mădularele unei desfrânate?... Sau nu știți că cel ce se alipește de desfrânată este un trup cu ea? Căci vor fi, zice, amândoi un trup... Sau nu știți că trupul vostru este un templu al Duhului Sfânt care este în voi?... Preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru care este de la Dumnezeu" (I Corinteni 6, 13–20).

Pe lângă acest aspect trupesc, definitoriu păcatului desfrâului, Mântuitorul insistă și asupra **laturei sale spirituale**, spunând: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: „să nu desfrânezi". Iar eu zic vouă că oricine caută la femeie spre a o pofti a și desfrânat cu ea în inima sa" (Matei 5, 27–28). De aici vedem că Domnul merge mai în adâncul ființei umane. El vizează pofta (epithymia-concupiscența) și introduce noțiune de „păcat al poftei". E vorba de afectul mișcat spre rău ce determină păcatul, fiindcă **păcatul însuși (hamartia) înseamnă greșeala în atingerea unui obiectiv, a unei ținte (ca la vânătoare), sau a unui scop util vieții**. Prin aceasta Mântuitorul demonstrează că păcatul provenit din plăcerile dereglate se instalează mai întâi în inimă. De aici ies gândurile și faptele bune sau rele, pe măsură să împlinească sau să destrame arhitectionica duhovnicească a omului (Marcu 7, 21–22). Altfel spus, înainte de a deveni păcat al faptei, el este, prin accepțiunea minții și a voinței, păcat al inimii. **E inima rea, pervertită de poftele oarbe lipsite de controlul stăpânirii de sine**. Pentru a înțelege mai bine această deosebire, Sfântul Ioan Casian evocă convingătoarele cuvinte ale Sfântului Vasile cel Mare, care mărturisea: **„nici femeie nu cunosc, nici feciorelnic nu sunt"**. El știa că darul fecioriei nu se deosebește numai prin depărtarea cea trupească de femeie, ci și prin sfințenia și curăția sufletului..."[27].

În urma pervertirii firii determinată de tirania poftei, desfrâul devine obişnuinţă, adică o „patimă distrugătoare". „Devenind o a doua natură a omului şi dobândind o autonomie şi putere deplină în forul său lăuntric, patima transformă integral o persoană într-un obiect de plăcere... dorinţa erotică fiind atrasă şi influenţată numai de imaginea sensibilă a făpturii îndrăgite. Actele de seducţie nu au nimic personal în ele, de aceea consecinţele lor sunt grave şi se răsfrâng puternic atât asupra vieţii trupeşti, cât şi asupra celei sufleteşti"[28].

Pe de altă parte, o caracteristică esenţială a patimii desfrâului este **insaţiabilitatea**, motiv pentru care **pofta devine un exces aberant**. „E paradoxal faptul că pe măsură ce dorinţa satisfăcută, în calitatea ei de oarecare energie naturală, slăbeşte şi se preface, nu de puţine ori, în dezgust, adică în contrariul ei, tot ea, în schimb, persistând în timp, se arată ca patimă funestă, tot mai excesivă şi mai nesăţioasă. Astfel, desfrâul, prin însuşi caracterul său distructiv şi nesăţios, face dovada faptului că, deşi se află în antiteză cu iubirea, el nu poate fi înscris în ordinea regnului animal. În ordinea lumii căzute, el predă omul dominaţiei infinităţii rele a atracţiei senzuale care nu cunoaşte nici potolirea, după cum nu cunoaşte nici un sfârşit"[29].

Desfrâul ca păcat trupesc nu este totdeauna numai o simplă pervertire a poftei sexuale, ci merge şi mai departe, ducând la **decăderea din condiţia umană, degradându-l pe om chiar sub condiţia animalică**. E vorba de desfrâul cu animale, sau de lesbianism, sau homosexualitate, sau pedofilie numite de Sfântul Apostol Pavel **„patimi de ocară"** (Romani 1, 24–27).

De aici vedem că desfrâul înseamnă, simplu vorbind, pierderea frâului în exercitarea sexului. El defineşte în general relaţiile extraconjugale. Dar **şi în cadrul familiei poate fi un prea mult, o depăşire a necesarului, sau chiar şi forme de pervertire a firii...**

Referindu-ne însă în special la desfrâul pervertit putem spune că acesta devine mai grav şi pentru faptul că în acest caz sexul depăşeşte **funcţionalitatea normală a naturii umane**. Se ştie prea bine că organele corpului omenesc au menirea unei **fiziologii specifice, bine definite**. Când însă unele din ele sunt subjugate de sex pentru satisfacerea exacerbată şi fantezistă a plăcerii, asistăm la **perversiunea sexuală**, ceea ce înseamnă prin definiţie un abuz sexual. Şi când spunem aceasta ne gândim la **„ab + usus", care înseamnă o deviere de la folosinţa normală**, adică o **anormalitate**, mai precis ceea ce este **ne-bun, adică nebunia sexului**. Perversiunea sexuală sau nebunia sexului se exercită oral sau anal de persoane de sex diferit sau de acelaşi sex. În această situaţie, desfrâul devine, după expresia Apostolului „patimă de ocară" (de necinste), adică o **depravare bizară, fiindcă este contrar firii ca funcţionalitate şi scop**. Mai mult decât atât, descătuşarea fanteziei libidinale pervertite sfidează brutal şi abuziv pudiciţia (ca bun simţ), şi **transformă erosul dintr-un sentiment nobil şi sublim, într-o sexualitate grotească şi scabroasă...** În această

situaţie, obiectivul sexualităţii este determinat exclusiv de plăcerea insaţiabilă, iar scopul devine delirant şi obsesiv.

Ca forme abuziv-pervertite ale desfrâului sunt cu precădere violul şi homosexualitatea (cu formele de pederastie-pedofilie şi lesbianism).

Violul reprezintă o agresiune tulburătoare a sexualităţii, manifestată prin compromiterea şi îndobitocirea totală a sentimentului de iubire. Femeia devine un obiect devorat de instinctul orb şi imbecilizat. Este o explozie pasional instinctivă în detrimentul factorului raţional. Este apoi, impulsivitate voluntară, pe de o parte; iar pe de altă parte, o paralizie a voinţei, în cadrul instinctului de conservare şi perpetuare.

Atât homosexualitatea, cât şi violul reprezintă o anormalitate, fiindcă sunt contrare firii. Un abuz plin de tiranie şi bestialitate; o aberaţie lipsită de finalitate; un eşec al instinctului de conservare a speciei umane.

Dar dacă violul reprezintă o depravare abuzivă unanim recunoscută, nu acelaşi lucru se spune despre **homosexualitate**, care îşi cere dreptul de a fi legalizată, şi dintre care mulţi socotindu-se creştini, cer binecuvântarea mariajului lor de către Biserică.

Pe de altă parte dacă Biserica Ortodoxă şi cea romano-catolică nu-l acceptă, Biserica anglicană şi multe alte confesiuni ar fi dispuse să-l motiveze de pe poziţie creştină.

De aceea, se impune să zăbovim puţin asupra acestei probleme, urmărind ideile enunţate în favoarea lor de către un reprezentant al Bisericii anglicane, într-o carte recent apărută. E vorba de teologul Adrian Thatcher, directorul Centrului de Teologie şi Educaţie creştină de pe lângă Colegiul „Sf. Marcu" şi „Sf. Ioan" din Plymount, Marea Britanie. El a predat la aceste colegii un curs despre: **„Credinţa, sexul şi zămislirea"**, idei pe care le sintetizează în cartea: **„Liberating sex"** (Descătuşarea sexului), cu bibliografia la zi[30]. Cartea are pretenţia să ofere o **„perspectivă creştină asupra sexualităţii"**, adică o viziune creştină modernă uneia dintre cele mai controversate teme ale contemporaneităţii. Şi propune în acest sens o **„Teologie a sexualităţii"**.

Noua viziune creştină modernă pe care şi-o propune autorul este determinată de starea de criză socială, religioasă şi morală cu care este confruntată Biserica creştină în actualitate. Astfel, în unele ţări, persoanele singure formează jumătate din populaţia adultă. În SUA, 53 la sută din femei sunt singure, 20 la sută nu au fost căsătorite niciodată; iar 33 la sută sunt divorţate sau văduve. Un raport elaborat de Alianţa Evanghelică din Marea Britanie arată că 44 la sută din bărbaţii sub 30 de ani, enoriaşi ai Bisericii evanghelice, sunt singuri, iar singurătatea şi îngrijorarea în privinţa vieţii sexuale le trăiesc în mod obişnuit. Se pare că numărul persoanelor singure în rândul cogregaţiei variază între o treime şi jumătate[31].

Se constată apoi că după adolescenţă, 37 la sută din populaţia bărbătească a avut contacte homosexuale, că 13 la sută au fost mai mult

homosexuali decât heterosexuali cel puțin trei ani, între adolescență și momentul când au împlinit vârsta de 55 de ani, iar 4 la sută au fost exclusiv homosexuali după încheierea adolescenței[32]. Alte cifre arată că cel puțin 50 la sută din bărbații adulți se consideră predominant heterosexuali, cu experiență homosexuală accidentală; iar 37 la sută sunt în esență heterosexuali, cu experiență homosexuală importantă. Pe lângă această homosexualitate, se constată că „atracția între persoane de același sex există, într-o oarecare măsură, la jumătate din întreaga populație"[33].

Apoi, în problema divorțurilor, se constată că în Anglia una din trei căsătorii contractate sfârșesc prin divorț. În SUA, situația este și mai alarmantă, cifra de divorț fiind una la doi[34].

O altă criză morală este desfrâul. Astfel, 70 la sută din eșantionul de femei chestionate, care erau căsătorite de mai mult de cinci ani, aveau sau avuseseră relații sexuale în afara cadrului căsătoriei, deși majoritatea credeau încă în monogamie. O analiză recentă a adulterului în Anglia arată că un număr egal de femei căsătorite, ca și de bărbați, au relații extraconjugale și le prezintă ca fiind „aventuri de o noapte"[35].

Toți cei amintiți cu metehne morale sunt creștini. Excomunicarea lor ar însemna renunțarea la eficiența mesajului evanghelic, iar rămânerea nepăsătoare, indiferentă față de ei, ar însemna un abandon al misiunii și responsabilității pastorale a Bisericii. Acțiunea lor de reeducare va fi refuzată înainte de a fi pusă în aplicare, fiindcă o vor considera-o ca un atentat la libertatea lor...

Autorul arată că singura soluție care rămâne aplicabilă constă în revizuirea concepțiilor tradiționale despre sex și sexualitate, și propunerea unei viziuni creștine „moderne" a acestei probleme, creând astfel o Teologie a sexualității.

Se pornește de la necesitatea liberalizării sexualității, ca plăcere și scop al omului în lume, binecuvântat și întreținut de Dumnezeu. Astfel, dacă până acum Biserica proclama prin dascălii ei că scopul căsătoriei este nașterea de copii, se impune o nouă reevaluare a valorilor teologice și morale.

Astfel, de-a lungul vremii s-au impus restricții, înfrânări asupra relațiilor sexuale în cuplurile căsătorite, pe care nu toți creștinii le acceptă, sau prea puțini rămân fideli lor. Spre exemplu, Părinții deșertului sfătuiau persoanele căsătorite să evite contactul sexual sâmbăta, duminica, miercurea și vinerea în toate cele 40 de zile ale postului Paștelor și înaintea tuturor sărbătorilor la care s-ar putea împărtăși. Ulterior s-a stabilit că această abținere să fie și joia în amintirea arestării lui Hristos, vinerea în amintirea morții lui, sâmbăta pentru a o cinsti pe Fecioara Maria; duminica pentru a cinsti Învierea; și lunea pentru a-i comemora pe cei morți. Apoi, cei căsătoriți trebuiau să se abțină 40 de zile înainte de Paști, Rusalii, Crăciun; în fiecare duminică noaptea, miercurea și vinerea, precum și din momentul în care femeia știe că este gravidă până după nașterea copilului.

Era interzis contactul sexual în timpul perioadei, și șapte zile după aceea. Sfântul Ambrozie susținea că relațiile sexuale în căsătorie, care au loc din dorința de a simți „plăcerea voluptoasă", echivalează cu adulterul. Mai înainte însă apologetul Teofil al Antiohiei spunea că cea de a doua căsătorie este un „adulter gentil". În felul acesta, adulterul a devenit o teamă chiar în cadrul căsătoriei. Augustin susținea că dorința de a simți plăcerea în actul sexual este o confirmare a păcatului originar, la care a fost osândită umanitatea, și o dovadă a incapacității fatale a voinței de a controla trupul. Unicul scop recunoscut al raportului sexual era procrearea, scop ce dispărea imediat ce numărul de copii era atins, sau se pierdea capacitatea de procreare. „Relațiile sexuale de urgență" erau tolerate atunci când se considera că unul dintre parteneri era pe cale să comită un adulter, fiind de datoria celuilalt să-i ofere ușurare sexuală... Orice „act nelalocul lui", adică făcut cu pasiune, sau într-o „poziție nefirească", sau prea repede după altul, era considerat că duce la conceperea de copii cu malformații, sau la naștere de fete[36].

Pe de altă parte ivirea ascetismului care impune celibatul, proclamat solemn ca obligație pentru preoți la Sinodul de la Elvira, din 306, și Arles, din 309. Prin această marginalizare a experienței sexuale, credința creștină este transformată într-o „experiență asexuală"[37]. Faptul că Apostolul Pavel afirmă că celibatul este totdeauna mai bun decât căsătoria, îl determină pe teologul Peter Brown să reacționeze pe un ton foarte dur spunând că „prin această strategie în esență negativă și chiar alarmistă, Pavel a lăsat o moștenire nefastă epocilor următoare"[38].

Reacția față de toate aceste comandamente etice, propune o teologie a sexualității, care pleacă de la realitatea că pentru perpetuarea iubirii dintre oameni, Dumnezeu l-a înzestrat pe om cu sex. Prin aceasta Dumnezeu deschide omului posibilitatea de a valorifica plăcerea pentru afirmarea iubirii, care-l definește pe Dumnezeu în Treime, precum și faptul că suntem chipul lui Dumnezeu, persoane care se comunică în reprocitatea iubirii. „Plăcerea pe care o simte trupul nostru este o precondiție a recunoștinței profunde pe care suntem datori să i-o arătăm lui Dumnezeu, pentru că ne-a înzestrat cu acest dar al sexualității, care este cheia iubirii pline de pasiune și de responsabilitate"[39].

Încă de la început vedem că autorul declară un „divorț" ireversibil, un hiatus prăpăstios față de strădania depusă de Biserică de-a lungul vremii pentru a se ajunge la cumpătarea și echilibrul sexului, încât în cele ce urmează vom urmări „motivarea teologică" a descătușării sexului, adică a unui declin în desfrânare și perversiune...

Autorul accentuează faptul că ceea ce a tulburat și tulbură egalitatea dintre bărbat și femeie este patriarhatul și androcentrismul, care se mai păstrează încă în Bisericile care țin la dreptul natural tradițional. Potrivit patriarhatului, femeia era considerată de la natură inferioară bărbatului. Ea este o servitoare a lui, alături de copii și de ceilalți servitori (sau sclavi).

Bărbatul este „parter familias" care în epoca sclavagistă avea supra întregii familii „jus vitae ac necis". De fapt însuși cuvântul „familia" derivă de la „famula" și „famulus", care înseamnă servitor sau servitoare. Femeia era la dispoziția bărbatului spre a-l satisface sexual și a-i da naștere la copii. Trupul femeii era considerat curat numai atunci când era controlat exclusiv de bărbatul ei.

Autorul arată că de acest patriarhalism androcentric a fost influențat și Apostolul Pavel prin formația sa iudaică atunci când recomandă femeilor să fie supuse bărbaților lor ca Domnului (Efeseni 5,22); sau când combate homosexualitatea în Epistola către Romani, considerând-o după cum am văzut: „patimă de ocară". Ea era într-adevăr „patimă de ocară", dar numai pentru iudei. Pentru cultura greco-romană, dacă nu decădea în violarea copiilor și a sclavilor, sau în forme ale depravării, homosexualitatea era socotită ca un fenomen public acceptat chiar ca instrucție. De aceea, foarte mulți din filosofii care recomandau virtutea, practicau și homosexualitatea, fără ca aceasta să smintească pe cineva[39a]...

Pe de altă parte, însă, autorul nostru apreciază pe Apostolul Pavel când proclamă că în Hristos nu este nici iudeu, nici elin, nici parte bărbătească sau femeiască, fiindcă toți sunt una (Galateni 3, 28). Aceasta – spune el – este duhul Evangheliei. Acesta este Hristos, „Verbum Dei", deosebit de cuvintele Scripturii care sunt simplu: „oratio". De aceea, așa cum Vechiul Testament se interpretează în lumina celui Noi, tot astfel litera sau cuvântul (oratio) Noului Testament trebuie acceptat în duhul lui Hristos înnoitor, devenit duhul Bisericii, al comunității creștine, deosebit de litera Noului Testament identică de multe ori cu cea a Vechiului Testament...

Teologia sexualității se bazează pe iubirea divină a Sfintei Treimi de care trebuie să se împărtășească cuplurile umane. Urmând gândirea Părinților greci, autorul declară: „Credința creștină ne oferă viziunea și experiența lui Dumnezeu înțeles ca iubire. Această iubire este identică cu natura lui Dumnezeu. Ea se manifestă în harul lui Hristos, între relațiile dinăuntrul Sfintei Treimi și în relațiile ei cu lumea, în actul creației, mântuirii și consacrării. Ea este mediată și inspirată de Sfântul Duh și reînnoită în cadrul fiecărei noi generații. Întruparea lui Dumnezeu și manifestarea Sa în Sfânta Treime arată concomitent că Dumnezeu este iubire și cum se manifestă această iubire. Neputința omului de a trăi în iubire este o trăsătură umană perenă, similară cu „păcatul". Credința creștină înseamnă împărtășirea din iubirea divină... Credința într-un Dumnezeu care se întrupează face posibilă celebrarea unirii celor doi și crează posibilitatea ca relațiile umane să fie potențial sfinte"[40]. În altă parte, autorul leagă iubirea divină de sexualitate și spune: „Sexualitatea ne transmite, nouă și celorlalți, un mesaj viguros. Ea ne arată că suntem incompleți și că suntem făcuți pentru a avea legătură cu ceilalți. Suntem făcuți pentru a trăi în comuniune, nu în izolare. Din punct de vedere teologic, sexualitatea este un mod ingenios prin care Dumnezeu ne cheamă să intrăm în comuniune unii cu

alții. Sexualitatea noastră este o dovadă că suntem făcuți după chipul lui Dumnezeu; noi suntem făcuți pentru a intra în relație cu cineva, și natura lui Dumnezeu este relație. Fondul acestei relații între persoanele divine ale Sfintei Treimi și, potențial, între persoane omenești, este iubirea"[41]. Această iubire – spune autorul – cuprinde deopotrivă cuplurile heterosexuale, cât și cele homosexuale. Tocmai de aceea, homosexualitatea nici nu poate fi considerat păcat, fiindcă păcatul înseamnă doar un eșec în iubirea divină, apreciază autorul. De aceea, homosexualii (bărbați sau femei) sunt creștini, iar căsătoria lor poate fi binecuvântată de biserică. Ei pot deveni chiar clerici, fără însă a se uni în căsătorie[42].

Biserica anglicană acceptă toate acestea?!... Teologii le temeluiesc mai mult sau mai puțin justificat și se ceartă cu Biserica romano-catolică, fiindcă aceasta nu e de părerea lor, lăsând impresia unor copii revoltați pe părinții lor că nu le satisfac toate capriciile...

Nu vom face o dezvoltare a problemei homosexuale aici, ci vom face o simplă remarcă de bun simț. În actul creației Dumnezeu a dat viață bărbatului și femeii, imprimându-le menirea de a fi „un singur trup". Aceasta este creația lui Dumnezeu și aceasta este voința lui Dumnezeu. Și tot ce este împotriva voinței lui Dumnezeu este păcat. Iar dacă iubirea divină a lui Dumnezeu este sfântă, de ea trebuie să ne împărtășim cu sfințenie. Eșecul în iubirea divină este mai degrabă „terfelirea" ei în noroaiele patimilor nesăbuite. Și aceasta este mai degrabă un abuz, decât o dreaptă folosință. Un abuz și împotriva firii, cât și a ordinei stabilite de Creator în procesul perpetuării neamului omenesc, unde legea care stabilește normalitatea firii este foarte clară: bărbatul oferă sămânța, iar femeia este aceea care o primește. Că homosexualitatea este o realitate, nimeni nu contestă. Dar nu poate fi o realitate creștină întemeiată pe o etică creștină, promotoare a vieții creștine autentice. Pretinsa iubire divină pe care „se întemeiază" homosexualitatea și adulterul, nu este deloc divină, ci mai degrabă un sentiment pervertit, pornit dintr-o aprindere instinctivă scăpată de sub control...[43]

Că Biserica anglicană ar fi dispusă să binecuvânteze căsătoria homosexualilor ar putea deveni realitate, dar se pune problema dacă în felul acesta ea își poate îndeplini misiunea de a conduce poporul lui Dumnezeu pe drumul mântuirii?!... Dacă Domnul, Capul Bisericii, a fost atât de categoric împotriva desfrâului, cine și-ar putea închipui că El ar fi acceptat perversiunea sexuală?!... Biserica și-ar putea îndeplini misiunea mult mai bine, încercând să-i abată pe homosexuali din aprinderea lor nefirească, și să-i orienteze spre voia lui Dumnezeu, spre adevărata sfințenie a vieții lor în iubirea cea neprihănită a Sfintei Treimi.

La aceasta am adăugat faptul că de pe poziție creștină poate exista și un alt mod de a vedea problemele morale, oferind un model opus față de cel al autorului de care ne ocupăm.

Astfel dacă dorim ca iubirea divină a Sfintei Treimi să-şi arate roadele, transmiţând viaţa lui Dumnezeu, atunci trebuie să acceptăm „căsătoria creştină ca un proces de desfacere din robia păcatului şi de câştigare a vieţii neprihănite, care este asemănătoare cu modul existenţei îngereşti. Fii ai lui Dumnezeu şi fii ai învierii, soţii „sunt la fel ca îngerii" (Luca 20,36). Câtă vreme mai trăiesc pe pământ ei au îndatorirea naşterii de prunci. Prin această menire, ei copiază „faptele" lui Dumnezeu, cum ei înşişi sunt o copie, sau o imagine a firii dumnezeieşti"[44].

Dacă putem înţelege criza în credinţă cu care este confruntată Biserica creştină în actualitate, în nici un caz nu putem accepta „legalizarea" compromisului moral...

Pe de altă parte, A. Thathcher refuză să accepte spusele Sfântului Apostol Pavel „că cel ce nu se căsătoreşte face şi mai bine..." (I Corinteni 7,38), fiindcă autorul nostru vede viaţa creştină „hic et nunc", pe când Apostolul o transpune „sub specie aeternitatis..." De aceea cuvintele Apostolului reprezintă marea taină a vieţii, pe care mulţi, necunoscând-o, o refuză, deoarece veşnicia însăşi le este străină...

3. MÂNIA

Dacă cele două păcate amintite se referă în special la trup, mânia vizează sufletul, tulburarea şi aprinderea sufletului.

Când ne referim la mânie sau irascibilitate, trebuie să avem în atenţie doi termeni. θυμός şi ὄργη. Primul termen intră în trihonomia platonică ca parte irascibilă a sufletului, element iraţional coordonat de νοῦς. El este aprinderea patimii, „focul de paie" care izbucneşte spontan şi nu durează prea mult. Al doilea termen reprezintă mocnirea de durată, fierberea prelungită a sufletului, care aşteaptă „la pândă" răzbunarea, care iartă formal, dar nu uită...[45].

Evagrie, Nil Ascetul şi Sf. Ioan Casian socotesc, după cum am amintit, mânia, alături de celelalte şapte-opt păcate capitale, „duhuri ale răutăţii", care reprezintă o necontenită războire cu firea omenească. Referitor la „duhul mâniei" Sf. Ioan Casian ne îndeamnă „să tăiem veninul cel purtător de moarte al duhului acestuia din adâncul sufletului nostru! Căci mocnind acesta tăinuit în inima noastră şi orbind cu tulburări întunecate ochii inimii, nu putem dobândi cele ce ne sunt de folos, ...Dar nu ne vom face părtaşi nici de înţelepciune dumnezeiască, chiar dacă am fi socotiţi de toţi fraţii înţelepţi: Fiindcă s-a scris: „Mânia în sânul celor fără de minte sălăşluieşte" (Ecl. 7,1). Dar nu putem dobândi nici sfaturile

mântuitoare ale dreptei socoteli, chiar dacă ne socotesc oamenii cuminţi. Căci scris este: „Mânia şi pe cei cuminţi îi pierde" (Prov. 15, 10). Nu vom putea ţine nici cumpăna dreptăţii cu inimă trează, căci scris este: „Mânia bărbatului nu lucrează dreptatea lui Dumnezeu" (Iacob 1, 20). Nici podoaba şi chipul cel bun nu-l putem dobândi, cu toate că ne laudă toţi, căci iarăşi scrie: „Bărbatul mânios nu este cu chip bun" (Prov. 11, 25). Drept aceea, cel ce vrea să vie la desăvârşire şi doreşte să lupte lupta cea duhovnicească după lege, străin să fie de toată mânia şi iuţimea, după cum scrie: „Toată amărăciunea şi aprinderea şi mânia şi strigarea şi defăimarea să se lepede de la voi, împreună cu toată răutatea" (Efeseni 4, 31)... Din orice fel de pricină ar clocoti mânia în noi, ea ne orbeşte ochii sufletului şi nu-l lasă să vadă Soarele dreptăţii..."[46].

Plutarh şi Sfinţii Părinţi Capadocieni, prezintă o adevărată simptomatologie a mâniei, asemenea unei psihoze agresive. Mânia se produce mai ales în sufletele slabe, care nu au stăpânirea de sine. Mânia, spune Plutah, aduce adevărate dezastre morale omului, tulburându-i conştiinţa, „scoţându-l din fire" şi făcându-l impulsiv[47]. Mânia e mândră, încăpăţânată şi greu de înduplecat... Ea e întărâtată printr-o batjocură, o glumă, sau la o simplă aluzie pe seama cuiva[48]. De mânie nu scapă nimeni neatins. Cel mânios se supără pe prieteni, pe duşmani, pe copii, pe părinţi şi chiar pe zei[49]. Înfăţişarea mâniosului este dezagreabilă şi inabordabilă. Din cauza mâniei, omul îşi schimbă înfăţişarea; iar culoarea feţei, mersul, glasul cu un aspect sălbatec şi neobişnuit, vocea aspră şi ursuză, nu mai are farmecul cuvântului, nici afabilitatea, şi nici puterea de convingere[50]. Ar fi recomandabil ca în momentele de mânie, cineva să ne ţină în faţă o oglindă pentru a ne vedea chipul schimonosit şi tulburat. Umflându-ne şi încordându-ne chipul, mânia ne face să scoatem un glas urât şi neplăcut[51]. „Se spune că marea tulburată de vânturi când aruncă la ţărm alge şi iarbă de mare, se curăţă, dar ceea ce mânia scoate din suflet când ea îl face să rostească cuvinte amarnice, deşănţate şi urâcioase, murdăreşte mai întâi pe cei ce scot astfel de cuvinte şi îi umple de ocară, îndepărtându-ne să bănuim că ei sunt totdeauna plini de asemenea hâzenii şi că mânia nu face altceva decât să le scoată la suprafaţă... În felul acesta lasă impresia că sunt nişte firi rele, duşmănoase şi spurcate la gură[52]. De obicei oamenii fac din mânie forţă şi curaj, dar în realitate este o slăbiciune şi o micime de suflet[53].

Sfântul Vasile cel Mare foloseşte, ca şi Plutarh, comparaţii deosebit de sugestive pentru a reda modul de manifestare al mâniei. El spune că mânia este asemenea unui şuvoi de apă violent, ca o tulburare urâtă, ca o fiară, care decade pe om din umanitate, fiindcă îi lipseşte ajutorul raţiunii. Precum veninul otrăveşte pe cei atinşi de el, tot astfel şi mânia aduce otrava pierzătoare. Cei cuprinşi de mânie sunt turbaţi asemenea câinilor şi muşcă asemenea şerpilor[54].

Sf. Grigorie de Nazianz arată că trăsăturile sufletești ale celui mânios ies din normalitatea psihică. El arată că mâniosul are o înfățișare de cruzime, privirile îi sunt rătăcite, perii capului zburliți ca la mistreți, bărbia umedă, obrajii palizi cu aspect cadaveric. La unii obrajii sunt roșii, la alții sunt plumburii, ca și cum i-ar fi mânjit un pictor nebun și plin de răutate. Gâtul e umflat, vinele ridicate, respirația deasă, nările dilatate, mâinile lovindu-se, aplecări cu capul în sus și jos, fără rațiune, gura zgomotoasă, degetele semnalând amenințare[55].

Așa cum tulburările psihosomatice se influențează și se determină reciproc, tot așa se întâmplă și cu maladiile spiritului, după cum remarcă Sf. Grigorie de Nissa referindu-se la mânie. „Cine ar putea descrie după cuviință suferințele produse de mânie? Ce cuvântare ar putea zugrăvi urâțenia unei asemenea boli?... Când patima ajunge să fie stăpână, și sângele clocotește, deoarece, cum se spune, fierea se răspândește în întregul corp; atunci toate organele simțurilor situate la cap sunt presate de aburii strânși înăuntru. Ochii ies din pleoape și însângerați privesc otrăvit ca șerpii către obiectul care a produs iritația; răsuflarea îngustează inima; vinele gâtului se umflă; limba se îngreunează, vocea, din pricina îngustimii arterelor, se ascute involuntar; buzele din pricina revărsării fierii devin rigide, vinete și greoaie... încât nici saliva abundentă nu o mai poate reține în gură, ci o aruncă afară odată cu vorbele[56].

Am văzut până aici aspecte ale modului de manifestare al afectului mâniei în mișcarea lui irațională. Se cuvine să precizăm acum că el nu a fost așa de la creație, când firea nu era „bolnavă", de păcatul care a pătruns-o... El a decăzut în animalitatea irascibilului, cum este întâlnit de pildă la îndrăcitul din Gadara, „neîntreg la minte". Fără minte sănătoasă, irascibilul nu este altceva decât energie vulcanică pornită din străfundurile tenebroase ale firii căzute în păcat, care îl sălbăticește și îl dezumanizează pe omul creat după chipul lui Dumnezeu. E iureșul de apă nămoloasă care inundă și dărâmă orice stavilă, orice barieră, distrugând câmpiile fertile...

Pe lângă acest aspect al patologiei spirituale pe care o manifestă păcatul mâniei, ca pasiune (afect) a sufletului, ea este socotită de Platon a fi „generoasă", atunci când se află sub controlul rațiunii. Din irațional se transformă în virtute. Mergând pe această afirmație Sfântul Ambrozie apreciază că atunci când mânia este dominată de rațiune, se transformă într-o energie creatoare în stare să facă din cel ce se înfrânează mai tare decât cuceritorul unei cetăți[57].

La fel și Sfântul Ioan Gură de Aur o consideră ca necesară pentru îndreptarea nedreptăților, corectând în același timp neglijența și nepăsarea[58].

Mânie dreaptă temeluită pe lege și bună rânduială a arătat și Mântuitorul atunci când cu biciul în mână a curățat templul de profanatori...

Pe de altă parte, Sf. Maxim Mărturisitorul prezintă păcatul mâniei într-o viziune trihotonistă. El pornește de la constatarea lui Evagrie că mânia

este precedată de **supărare, iar supărarea înseamnă lipsa de plăcere**. Astfel mânia se află în interdependență cu concupiscența. Supărarea fiind cauzată de o lipsă de plăcere, sau de dorință, devine fructul mâniei. Maxim merge mai departe, arătând că supărarea îl raportează pe om atât la Dumnezeu, cât și la aproapele (de pildă față de aproapele se manifestă cu invidie). Lipsa de plăcere (hedone) atrage după sine suferința (odyne) și aceasta duce la întristare (lype), care se concretizează în mânie. Pentru un om virtuos există însă și o supărare folositoare (contra păcatului), care în aceeași măsură determină și o plăcere sănătoasă, pe măsură **să transforme supărarea în bucuria împlinirii**[59].

În acest context, pe bună dreptate putea spune Sfântul Apostol Pavel, citând pe psalmist: „Mâniați-vă, dar nu păcătuiți; Soarele să nu apună peste mânia voastră" (Efeseni 4, 26). Sfântul Ioan Casian, conchide că „imboldul mâniei s-a semănat în noi spre mântuire, ca să ne mâniem asupra păcatului, nu ca să ne înfuriem asupra aproapelui. Prin urmare, nu mânia în sine e păcătoasă, chiar dacă noi o folosim în rău"[60].

4. MÂNDRIA

Am văzut din cele de până acum tratate că unele patimi ale necumpătării se referă la trup, altele la suflet; unele se statornicesc mai ușor la tineri, iar altele la cei mai vârstnici, altele durează o parte a vieții, altele toată viața. Astfel s-a apreciat că lăcomia este mai evidentă la cei tineri. La fel desfrâul care se formează din ea. Spre deosebire de acestea, mândria vizează mai mult pe cei în vârstă și spre deosebire de desfrâu durează toată viața. Dacă, am văzut că unii din Dascălii Bisericii socotesc lăcomia ca păcat primar, alții spun că toate celelalte păcate pornesc din mândrie. Și aceasta pentru că mândria înseamnă o înstrăinare de Dumnezeu. Păcatul strămoșesc constă în lăcomie și neascultare, iar mândria este expresia firească a neascultării. Dar păcatul strămoșesc este egoismul ca și consecință firească și expresie a mândriei însăși. „Vei fi asemenea cu Dumnezeu, cunoscând binele și răul", îi ispitește diavolul pe primii oameni. Și când ei au acceptat ispita, în sufletul lor s-a instalat mândria, care în mod inevitabil a adus căderea... Mândria a fost de altfel și prima formă a înstrăinării îngerului de lumină de Creatorul său (Isaia 14, 13), în urma căreia a devenit generator al întunericului... Iar această detașare prin mândrie de Dumnezeu, care reprezintă Izvorul existenței și a tot binele, evident că este egoismul, ca închistare în propria carapace, ca într-o închisoare fără ieșire la lumină... Este o moarte morală; o secătuire, prin desprindere de izvor...

Dar să determinăm mai îndeaproape păcatul mândriei:

În mod firesc omul posedă sentimentul demnităţii, al valorii sale încă de la creaţie. El reprezintă coroana creaţiei divine, este stăpânul lumii văzute, poartă în sine chipul lui Dumnezeu prin raţiune şi libertate. Acest sentiment al valorii proprii reprezintă o determinare epectatică a devenirii sale. Necontenit trebuie să-şi fortifice şi să-şi valorifice calităţile spirituale spre a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. Acesta era imperativul devenirii sale. Acesta era datumul întipărit în fiinţa sa.

Cu toate că a căzut în păcat, cu toate că şi-a „minat" puterile spirituale, el nu şi-a pierdut totuşi acest sentiment al valorii proprii. El a văzut în natura sa că firea sa e tulburată; e mereu în contradicţie cu sine însuşi... Dar nu a contenit să stăruie a crede în necesitatea căutării binelui care să-l împlinească. Şi mai ales nu a încetat să se vadă chiar pe sine însuşi, să se definească ca un căutător, ca unul care nicicând nu renunţă să aspire la valorile autentice care exprimă frumuseţile spirituale. Dovada concludentă în acest sens rezidă în însuşi numirea ce şi-a dat-o. Astfel, dacă latinii, ancoraţi mai mult în realităţile pământene, spuneau omului „homo", de la „humus", grecii dăltuitori în stânca spiritului, au spus omului ἄνθρωπος adică fiinţa care vede şi examinează, care face judecăţi de valoare şi descoperă noi valori[61].

„După ce ai privit sufletul, – spune Sfântul Vasile cel Mare, priveşte şi alcătuirea trupului şi admiră ce locaş potrivit a creat Dumnezeu sufletului. Dintre toate vieţuitoarele numai pe om l-a creat Dumnezeu cu puterea de a sta drept; ca să cunoşti din poziţia lui că viaţa este de origine dumnezeiască. Toate animalele au patru picioare privesc la pământ, şi sunt plecate spre pântece, numai omul are privirea ridicată spre cer, ca să nu se îndeletnicească nici cu pântecele, nici cu pasiunile cele de sub pântece, ci să aibe pornirea lui spre înălţime. Apoi, aşezând capul în partea cea de sus a trupului, a pus în el cele mai alese simţuri... Ochii au luat locul cel mai înalt, ca nici una din părţile trupului să nu le stea în cale... şi aşa, dacă vei cerceta cu atenţia cuvenită şi pe toate celelalte organe ale trupului... atunci din toate vei vedea adânca înţelepciune a Creatorului tău..."[62].

Tocmai aici a apărut greşeala omului cu privire la „înţelepciunea Creatorului" raportată la el. Frumuseţea şi ordinea trupească a denaturat-o în excese de tot felul spre a o folosi în satisfacerea peste măsură a poftelor; iar sentimentul valorii proprii şi l-a pervertit, scoţându-l din ordinea şi echilibrul firesc. *Iar această* **pervertire a valorii proprii este mândria**. Ea reprezintă un exces, un abuz, sau o sfidare a măsurii; de aceea este o patimă împotriva cumpătării. În acelaşi timp ea frânează acel elan al devenirii spre desăvârşire, fiindcă mândria se autotimbrează ca un apogeu, ca o perfecţiune împlinită.

Mândria este deci păcatul luciferic care stăpânindu-ţi conştiinţa într-o formă egocentrică, reprezintă abuzul propriei demnităţi ca **înstrăinare de Dumnezeu**, în detrimentul şi defavorul semenului. Ea este o agresivă

încredere în sine, o idolatrizare a eului afişat de impulsul de afirmare şi interes, pe fundalul invidiei, mâniei, urii şi răzbunării violente, dar de multe ori plină de viclenie, ce merge până la crima morală cu tot cortegiul ei de sălbăticie (calomnie, intrigi, defăimări etc.), şi chiar la crima materială, atunci când conflictele de interese ajungând la cote diabolice, duc la pierderea stăpânirii de sine. (îţi „pierzi firea" datorită urii implacabile).

Iată de ce mândria face parte dintre păcatele capitale, sau de moarte. Cei care au catalogat-o astfel au împărţit-o în două: *Kenodoxia*, adică slava deşartă şi *hyperefania* (sau superbia) este mândria propriu zisă, sau trufia[63].

Pentru a ne face o imagine mai clară asupra mândriei ca păcat al necumpătării, se cuvine să trecem în revistă cele patru aspecte sau forme sub care se prezintă.

a) KENODOXIA

(Slava deşartă) este orgoliul, sau vanitatea (lăudăroşenia cu diferite succese sau izbânzi duhovniceşi). Sfântul Ioan Casian arată că „patima aceasta este foarte felurită şi foarte subtilă... având foarte multe înfăţişări şi este greu de biruit. Ea încearcă să săgeteze pe ostaşul lui Hristos prin orice îndeletnicire, prin cuvânt, prin tăcere, prin lucru, prin priveghere, posturi, rugăciune, citire, linişte, până şi prin îndelunga răbdare. Pe cel ce nu izbuteşte să-l amăgească prin valoarea hainelor, îl va ispiti prin îmbrăcămintea slabă; pe cel ce nu l-a putut face să-l laude prin cinste, pe acela îl duce la nebunie prin aşa numita răbdare a necinstei. Cel ce nu este împins la slava deşartă pentru destoinicia în cuvânt, va fi amăgit prin tăcere, făcându-l să-şi închipuie că a dobândit liniştea. Dacă cineva nu s-a moleşit de belşugul bucatelor, va fi istovit prin postul pe care îl ţine de dragul laudelor. Iată cum toată îndeletnicirea se războieşte şi se agită de slava deşartă". Kenodixia în tradiţia trihotomică evagriană este socotită alături de mândrie un păcat al minţii, dar în acelaşi timp şi un asociat al concupiscenţei şi al irascibilului, şi aceasta pentru faptul că slava deşartă nu are o legătură pozitivă şi eficientă cu cunoaşterea (gnomis) pentru a putea stăpâni cele două părţi iraţionale ale sufletului[64]. Mai mult decât atât: slava deşartă poate fi chiar provocată, se interacţionează cu lăcomia şi mânia: „din iubirea faţă de vanitate – orgoliu, omul caută avuţie pentru a desfăşura luxul, care-i aduce laudele oamenilor şi pentru a privi de sus pe ceilalţi, sau să se întristeze, sau să se mânie când nu este destul de onorat". Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că slava deşartă este contrară cunoaşterii (gnomis) şi astfel va orbi elementul raţional, şi va distruge virtuţile deja formate, declanşând factorul iraţional[65].

În felul acesta Kenodixia se manifestă ca vanitate, neruşinare şi indecenţă, anulând virtutea cumpătării ca pudicitia şi castitas.

b) HYPEREFANIA

Păcatul mândriei se dezvoltă din cel al vanităţii şi al orgoliului aşa cum un om matur se dezvoltă dintr-un băiat tânăr... Mândria este eminamente un păcat al minţii, fiindcă nesăţioşilor în mâncare şi băutură nu li se „cere" prin acest defect al lor să fie şi mândri, iar foarte mulţi postitori şi mari asceţi se pot mândri cu nevoinţele lor[66]. De aceea, mândria, rămâne păcatul înşelător, asemenea plasei în care cad pretinşii sfinţi... Nil Ascetul şi Maxim Mărturisitorul o prezintă foarte sugestiv ca o „îngâmfare a sufletului"[67], iar noi am putea-o caracteriza, după cum îi arată şi numele, ca o depăşire sau o arătare peste măsură, opusă sofrosynei. Astfel hyperefania ne prezintă o tendinţă bizară de afirmare, indiferent de calităţi, pierderea echilibrului raportării la realitate printr-o evaziune din sine însuşi, prin contradicţia cu Dumnezeu şi cu semenii... E o dominare obsedantă „de a fi", de a „apărea", ne mai ţinând cont nici de obiectul, nici de împrejurările şi nici de scopul faptelor scăldate într-un libertinaj al căutărilor haotice şi tulburătoare, a „arătării peste măsură". Conştiinţa valorii proprii primeşte o formă paradoxală, cu ceea ce am putea numi „întunecatul azur" alimentat de pierderea măsurii, plutind pe vârful unei piramide imaginare...

c) FILAUTIA (φιλαυτία)

Ca o patimă care „umflă sufletul" în el însuşi, detaşându-l de Dumnezeu şi suprapunându-l peste semeni, mândria reprezintă egoismul în forma cea mai dură, iar „cine posedă egoismul, posedă toate patimile", spune pe drept cuvânt Sfântul Maxim Mărturisitorul[68].

În acest caz mândria alimentează acea iubire exclusivă a propriei fiinţe prin lipsa dialogului cu sine însuşi ca expresie de cunoaştere şi comunicare... Închistarea în carapacea unei lumi iluzorii dominată de tendinţa vulcanică de revenire în sine, ca afirmare, fără a intui că ridicarea pe culmea unei prăpăstii poate avea consecinţa căderii în abis...

O formă caracteristică de manifestare a **mândriei egocentrice este invidia**. Se manifestă sub forma aversiunii şi duşmăniei faţă de calităţile şi bunele reuşite în viaţă ale semenului. Şi aceasta fiindcă cel stăpânit de nocivitatea acestei otrăviri, în luciferica lui mândrie, face din sine un idol, căruia i se închină el, şi pretinde şi altora să i se închine... Această tensiune sterilă, lipsită de temei şi motivaţie se manifestă totdeauna prin animozităţi, duşmănii, calomnii, delaţiuni şi tot felul de denigrări şi minimalizări aduse la adresa semenului. Ea este socotită păcat capital, de moarte, fiindcă macină şi otrăveşte fiinţa spirituală a celui stăpânit de ea, precum şi relaţiile interumane.

d) HYPERFROSYNE

În sfârşit, dar nu în ultimul rând, tot ca o formă de manifestare a mândriei este **hyperfrosyne**, termen folosit de Sfântul Apostol Pavel ca opus „**tapeinofrosynei**", cu care se asociază virtutea cumpătării. Hyperfrosyne reprezintă o „umflare" nesănătoasă a raţiunii practice, manifestată prin exaltarea triumfalistă a eului, detaşându-se de cei din jur prin desconsiderarea şi dispreţul faţă de ei, indiferent de calităţile şi meritele reale pe care le deţii...

Din cele de mai sus reţinem că mândria ca păcat opus cumpătării are o referinţă morală ce vizează în exclusivitate partea raţională a sufletului, motiv pentru care diversele ei forme se înscriu ca acte psihopatologice.

Sfântul Ioan Casian conchide că „mândria este cea mai cumplită şi mai sălbatică decât toate păcatele. Ea războieşte mai ales pe cei desăvârşiţi şi pe cei ce s-au urcat aproape de culmea virtuţilor, încercând să-i prăbuşească. Şi precum ciuma cea aducătoare de stricăciune nimiceşte nu numai mădularul trupului, ci întreg trupul, aşa mândria nu strică numai o parte a sufletului, ci tot sufletul... Dar păcatul mândriei, când pune stăpânire pe bietul suflet, ca un tiran prea cumplit care a cucerit o cetate mare şi înaltă, îl dărâmă în întregime şi îl surpă până în temelii. Mărturie despre aceasta este îngerul acela, care pentru mândrie a căzut din cer. Căci fiind zidit de Dumnezeu şi împodobit cu toată virtutea şi înţelepciunea, n-a voit să le recunoască pe acestea venite din darul Stăpânului, ci din firea sa..."[69].

Dacă virtutea cumpătării prin definiţie reprezintă sănătatea minţii, mândria, nefiind corespunzătoare firii şi naturii omului, ridică forme patologice, după cum remarcă un cercetător de înaltă competenţă profesională: „În opoziţie cu omul de o reală valoare, care se judecă mai puţin decât este, avem paranoicii şi megalomanii, care se simt mai mult decât sunt. Cum lumea nu le recunoaşte pretenţiile exagerate, la delirul de grandoare, ei adaugă şi pe cel al persecuţiei. Paranoicii şi megalomanii pretind şi recunoaşterea altora. Narcisiştii se mulţumesc cu recunoaşterea lor proprie. Alături de ei, avem şi persoanele care se cred altceva decât sunt..."[70]

Iată şi cuvintele unui dascăl de psihiatrie de largă apreciere în domeniu: „Paranoia se poate asemăna cu un sistem de interpretare a lumii, a societăţii, a valorilor din care individul bolnav deduce o situaţie de nerecunoaştere a propriei valori şi faţă de care el se apără enunţându-şi propria dreptate cu o convingere absolută sau cu dorinţa de supremaţie subiectivă faţă de ceilalţi oameni. Lumea delirului este dominată de o lege de bază: alterarea infrastructurală a psihismului prin degradarea valorilor morale, închistarea într-un egoism singular, agresiv, de persecuţie etc., terminând totdeauna prin sentimentul adevărului propriu"[71].

– NOTE BIBLIOGRAFICE –

1. Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, trad. D. Fecioru, București, 1938, p. 114.
2. Quaest ad Thalas (55), Migne, P.G. 90, col. 541.
3. Idem, col. 269.
4. Placide Deseille, Nostalgia Ortodoxiei, trad. Dora Mezdrea, București, 1995, p. 91–92.
5. Cap. 25, Filocalia, gr. ed. 3, I Atena, 1957, p. 7, la Pr. Prof. Dr. Stăniloae, Teol. Morală Ortodoxă, cit. p. 67.
6. Cuvântul LXXXIII, Despre suflet și despre patimi, Filocalia, vol. X trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, București, 1981, p. 411.
6a. Dr. I. Popescu Sibiu, Concepția psihanalistă, Sibiu, 1947, p. 112–117.
7. În original textul are următoarea formulare: „προσέχετε δέ ἑαυτοῖς μή πότε βαρηϑῶσιν ὑμῶν αἱ καρδίαι ἐν κραιπάλῃ καὶ μέϑῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς". Redarea sensului exact pe care îl exprimă cuvintele, pentru a afla înțelesul cel mai potrivit textului, ridică o determinare exactă și o pătrundere în subtilitatea fiecăruia. Astfel κραιπάλη înseamnă beție (îmbătare) corespondentul latinesc este crapula = beție (mahmureală). Μέϑη înseamnă tot beție, ebrietate. Latinescul „ebrietas", figurat înseamnă și belșug. Cuvântul κραιπάλη mai poate avea și înțelesul de desmăț, desfrâu (fig. abuz, exagerare), adică: îmbuibarea la băutură și mâncare. Vezi: J.M. Lagrange, Evangil selon Saint Luc, Paris, 1941, p. 534.
8. Verbul „μετεωρίζεσϑε" (imperativ medio pasiv de la μετεωρίζω) ridică unele probleme de traducere. El indică ideea de a ridica (în văzduh), a înălța sufletul, a prinde curaj, a fi entuziasmat de bucurie, a fi înflăcărat de trufie. J.M. Lagrange redă termenul prin *neliniște* sau *îngrijorat* (o.c.p. 363; Iosif Flaviu, *Antichități iudaice,* c. VIII, VIII, 2; și *De bello iudaico,* IV, II, 5; ca și Demostene, 372, 23). Gala Galaction traduce: „nu fiți cu grijă în inimă", iar Bartolomeu Valeriu Anania: „nu fiți îngrijorați".
9. Omilia la Psalmul 29, 9, Migne, P.G. XXIX, col. 319.
10. Descoperită de Lucy Wilis – caracterizată prin carențe protidice și de vitamine din grupul B. Se poate instala în afecțiunile psihice în care aportul acestor factori este redus. Bulemia reprezintă o tulburare de comportament alimentar, tradusă prin senzația excesivă de foame, ca nevoia unei ingestii excesive de hrană, neurmată de senzația de sațietate (foame insațiabilă). Originea trebuie căutată în tulburările metabolice: diabet, obezitate de aport; dezordini diencefalice; psihice, (în sindromul demențial) când impulsurile instinctive ies de sub controlul instanțelor superioare. Poate fi legată și de psihoza maniaco-depresivă, sau de sindroamele obsesiv impulsive constând în nevoia impulsivă de a ingera cantități crescute de alimente. Paradoxul constă în faptul că subiectul manifestă o atitudine critică față de acest exces. Freud o numește „angoasa de a muri de foame". I se mai spune cynorexie (sau lykorexie) și hiperorexie (orexis = apetit). Glutoneria manifestă de asemenea senzația de foame exagerată, patologică, persistând și după ingestia masivă de alimente. Se întâlnește în leziunile organice cerebrale, tumori diencefalice și pancreatice, diabet, hipertiroidie, în demențele involutive – vezi: Dicționar Enciclopedic de Psihiatrie (în colaborare), sub redacția lui Constantin Gorgos, vol. I, București, 1987 p. 474 și vol. II, București, 1988, p. 273.
11. Omilia XIV, Contra bețivilor, Migne, P.G. XXXI, col. 452C.
12. Dat fiind faptul că se vorbește tot mai mult de o beție patologică vom arăta că ea are mai multe forme de manifestare:
1. Beția excitomotorie.
2. Beția halucinatorie, cu halucinații vizuale și auditive, având caracter amenințător.

3. Beția delirantă cu o tendință axată pe ideea de grandoare, gelozie, delir de persecuție (Vezi Dicționarul Enciclopedic de Psihiatrie, cit. p. 125).
13. Omilia XIV Contra bețivilor, Migne, P.G. XXXI, col. 452A.
14. Substantivul πλεονεξία determină ideea de abundență a bunurilor și mijloacelor de trai, corespunzătoare prisosinței, sau situația de a avea mai mult decât aproapele, pornită din cupiditate, din poftă excesivă (Platon, Banchetul, 188b); superioritatea în raport cu cineva (Xenofon, Cypropaideia 1, 6, 28). Verbul πλέον -εκτέω înseamnă a avea mult, mai mult ca altul, mai mult decât îți este necesar, adică a avea dorința și nesațiul după câștig, acțiunea de a agonisi atât bunuri cât și mijloace de trai (de ex. bani) din abundență, depășind necesarul. Este clar că Mântuitorul condamnă excesul, prisosul în acumularea și folosirea bunurilor materiale.
15. Rogues de Fursac, L'avarice, essaé de psychologie morbide, Paris, 1911, p. 168–169.
16. După cum vedem, în text e vorba de doi stăpâni (δυσι' κυρίοις), autoritari care sunt slujiți cu supunere de robi. Acești stăpâni cer fapte contradictorii: de aceea nu pot fi slujiți în același timp. Alipirea de unul înseamnă detașarea de celălalt... Cuvântul „mamonas" de origine chaldeiană, dedus de la „mamemon", indicând ideea de ascundere, spre a nu fi furat, reprezintă personificarea bogăției. Nu în sens că bogăția cuprinzând bunurile materiale, ar fi un rău în sine, ci slujindu-le cu supunere de rob, ele devin un idol contrar lui Dumnezeu (I Timotei 6, 9). De ce contrar, și de ce exclude pe Dumnezeu? Fiindcă îndeplinesc funcții diferite. În timp ce Dumnezeu cerând să-l slujești, îți cere ca din bunurile tale să faci parte și altcuiva, mai precis nevoiașului, fiindcă numai așa îți poți arăta atașamentul și slujirea deopotrivă față de Stăpânul tău și al lui, pe când bogăția slujită, sau aservită devine idolul care îți cere să-l slujești în mod egoist. Avea dreptate Luther când spunea: „să ai bani și bunuri, soție, copil, casă și curte nu este păcat, numai să nu te lași să-ți fie stăpân, ci să te slujești de ele, să le fii tu stăpân". Carl Friederich Keil, Commentar uber das Evanghelium das Matthäus, Leipzig, 1877, p. 199.
17. Pr. Sabin Verzan, Epistola I către Timotei: Introducere; traducere și comentariu (teză de doctorat) în rev. Studii Teologice nr. 6/1988, p. 97.
18. Migne, P.G. XXXI, col. 269C.
19. Omilia 14, 5 la I Corinteni, Migne, P.G. LXI, col. 144.
20. Comentar la Psalmul 48, Migne, P.G. LV, col. 234.
21. Fericitul Augustin, Comentar la Psalmul CLVII, 12, Migne, P.L. XXXVII, col. 1922.
22. Migne, P.G. XXXI, col. 276–277.
23. Asistent Constantin C. Pavel, Lăcomia, patimă dăunătoare vieții individuale și obștești, în rev. Studii Teologice, nr. 7–8/1955, p. 482.
24. Cuvânt contra lăcomiei, Migne, P.G. XL, col. 209 B.C.D.
25. Omilia I, III, despre milostenie și cele zece fecioare, Migne, P.G. LI, col. 261, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, Creștinismul și bunurile materiale, în rev. Studii Teologice nr. 3–4/1949, p. 173.
25a. Lucien Regnault, Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV, trad. rom. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p. 55.
26. „Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor", Migne, P.G. XXIX, col. 1199.
27. „Despre duhul desfrânării și al poftei trupești", Filocalia, vol. I, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 102.
28. Preot Prof. Ilie Moldovan, „În Hristos și în Biserică". Iubirea taina căsătoriei, vol. I, Alba Iulia, 1996, p. 189.
29. Idem, p. 189–190.
30. London, 1993, trad. Mariana Grancea, București, 1995.
31. Idem, p. 241–242.
32. Ibidem, p. 194.
33. Ibidem, p. 195.

34. Ibidem, p. 174.
35. Ibidem, p. 173.
36. Ibidem, p. 170–171.
37. Ibidem, p. 64.
38. Peter Brown, The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity, London and Boston, 1990, p. 55.
39. Adrian Thatcher, o.c.p. 10–11.
39a. Interpretarea lui A. Thatcher privind homosexualitatea ca proces educativ în Grecia antică, se pare a nu fi exactă, dacă punem alături de ea prezentarea făcută de către Henri-Irenée Marrou, savant de largă recunoaștere mondială. El arată că societatea greacă antică a situat forma cea mai caracteristică și cea mai nobilă a erosului în relațiile pasionale dintre bărbați, mai precis dintre un adult și un adolescent. Marrou arată că pederastia era de ordin militar, spre deosebire de inversiunea inițiatică și sacerdotală întâlnită la popoarele „primitive" studiate de etnologia modernă (Australia, Siberia, America de Sud, Africa bantustană). În domeniul militar se descalifică iubirea normală a bărbatului pentru femeie, în favoarea idealului format din virtuțile bărbătești: forță, vitejie, fidelitate, cultivându-se un orgoliu specific masculin. Pe timpul lui Socrate, armata invincibilă era considerată cea compusă din perechi de amanți, stimulându-se reciproc spre erotism și spre sacrificiu. Homer vorbește de dorința celui mai vârstnic de a se afirma în ochii iubitului său, de a străluci în fața lui dorința simetrică a celui mai tânăr de a se arăta demn de cel care-l iubește. Și aceasta va intensifica la amândoi aspirația spre glorie, exaltată de spiritul agonistic. Legătura erotică era terenul ales. Pederastia era legată de îndrăzneală și curaj. De pe plan militar, pederastia trece pe plan politic. În gândirea greacă o legătură solidă unește pederastia cu onoarea națională și dragostea de independență sau de libertate. Esența pederastiei nu rezidă în relațiile sexuale anormale. Ea este o formă de sensibilitate, de sentimentalism, un ideal misogin de virilitate totală. Relația personală, erosul (pe care Socrate îl distinge de dorința sexuală și îl opune ei) implică dorința de a se atinge o perfecțiune de ordin superior, o valoare ideală, adică *arete*. Relația dintre erast și eromet e ca și între fratele mai mare și cel mai mic. Obiectul iubirii pederastice este acela de a promova și de a naște întru Frumos. Cel mai tânăr este inițiar în activitățile sociale: clubul, gimnaziul, banchetul. De aici vedem că pentru grec, Παιδεία se realizează prin Παιδεραστεία. Și aceasta datorită faptului că în antichitatea greacă familia nu putea constitui un cadru pentru educație. Femeia nu era luată în seamă. Tatăl într-o societate aristocratică era mai întâi om politic, apoi cap de familie. Școala avea un rol tehnic, de instrucție nu de educație. Pentru greci educația rezidă în raporturile profunde și strânse care uneau personal un spirit tânăr de unul mai vârstnic, care era modelul, călăuza, inițiatorul său. Opinia publică la Atena, și la Sparta legea îl considera pe erast responsabil de dezvoltarea erometului. Legătura de la maestru la discipol, era legătura de la iubitor la iubit. Educația nu se învăța, ci reprezenta un ansamblu de eforturi depuse de un matur plin de tandră solicitudine pentru a favoriza formarea unui tânăr arzând de dorința de a răspunde, de a se arăta demn de această iubire. Educația era mai întâi morală, formarea caracterului, a personalității în cadrul vieții elegante, sportive și mondene. Ea se făcea de un matur în societatea aristocratică printr-o prietenie virilă. Putem discuta până la infinit, spune Marrou, dacă această educație pederastică cuprindea sau nu senzualitatea, dar nu aceasta avea prioritate și nici nu dădea sens prieteniei bărbătești. Alt înțeles avea Erosul grec platonic, față de homosexualitatea zilelor noastre îmboldită de instincte pervertite și lubrice. Erastul simte mișcându-se în el o vocație pedagogică, el se instituie în maestru al celui iubit, sprijinindu-se pe această nevoie de emulație. Prea adesea Erosul grec este descris ca o simplă aspirație a sufletului, pierdut de dorință, spre ceea ce-i lipsește; din partea celui care iubește, erosul participă totuși la αρετη prin această voință de înnobilare, de dăruire de sine, prin această nuanță – pentru a spune totul – de paternitate spirituală. Acest sentiment, atât de minuțios analizat de Platon (Symp. 206 b-e; 209 b-e) se clarifică, spune Marrou, în lumina unei analize freudiene: este evident, instinctul normal al generării, dorința pasională de a se perpetua într-o ființă asemănătoare sieși, dorință care, frustrată de inversiune, deviază și se defulează pe acest plan pedagogic. Educația transmisă de un erast apare ca un substitut, ca un derizoriu Ersatz al zămislirii: obiectul iubirii (pederastice) este acela de a procura și de a da naștere întru Frumos (Platon, Symp. 206 e) – (o.c.p. 60–65).

40. A. Thatcher, o.c.p. 47–48.
41. Ibidem, p. 78.
42. Ibidem, p. 84–85.
43. Homosexualitatea ar avea trei tipuri principale de explicații: **psihanalitică, biologică și socială**. Freund susținea că homosexualitatea apare atunci când un băiat nu reușește să „transfere atracția heterosexuală a libidoului său de la mama lui la altă femeie matură", poate din cauza forței pe care o exercită acea atracție sau din cauza orientării ei greșite, care ar putea fi cauzată de mediu... Există apoi teoria fobiei, potrivit căreia mama, în timpul „sindromului de sarcină" a simțit sentimentul de teamă de a fi abandonată de soțul ei, sau incapacitatea soțului de a fi alături de ea în această perioadă și astfel mama transferă copilului traumatismul pe care-l suferă.

Potrivit explicației **biologice,** bărbații homosexuali au un exces de estrogen, hormon propriu femeilor; iar femeile lesbiene, un exces de androgen, hormon bărbătesc. Aceste explicații biologice se referă la cantitatea relativă de testoteron existentă în perioadele vitale pentru dezvoltarea creierului fetusului, imprimă copilului ce urmează să se nască o orientare masculină sau feminină, dar nu întotdeauna în concordanță cu sexul genetic al fetusului. Se spune că bărbații homosexuali au „comisura anterioară", fascicol de nervi care leagă lobul stâng și lobul drept al creierului, mai mare decât bărbații heterosexuali. În schimb, ei au „nucleul interstițial", alt fascicol de nervi din hipotalamus, mai mic decât bărbații heterosexuali. Alte studii sugerează o puternică influență genetică. Astfel, 52 la sută din frații gemeni identici sunt homosexuali; 22 la sută din frații gemeni neidentici și doar 11 la sută în cadrul fraților adoptivi.

Sub aspectul explicației **sociale** se arată că homosexualitatea este „o funcție a adaptării determinată de selecția naturală". Alții spun că e pur și simplu o „construcție socială", adică o idee inventată la sfârșitul secolului al XVIII-*lea* și în secolul al XIX-*lea,* la început de comunitatea medicală, în așa fel încât medicii și categoriile profesionale să-și poată asuma controlul asupra unui anumit segment al societății, care mai înainte era controlat de Biserică și de tribunale (A. Thatcher, o.c.p. 196–197).

Dar, dincolo de aceste mai mult sau mai puțin reușite explicații, indiferent dacă homosexualitatea era condamnată de lege, sau mai nou aprobată în unele state, rămâne mai presus de orice o perversiune sexuală cu implicații psihopatologice.

44. I. Moldovan, o.c.p. 94.
45. Pr. Prof. Ioan G. Coman, Mânia și fenomenologia ei în literatura patristică, rev. Studii Teologice nr. 7–10/1976, p. 547. Cuvântul θυμός derivă din sanscritul **„dhumas"**, ceea ce corespunde latinescului **„fumus"** (fum). În asociere cu focul el reprezintă sufletul pasional, sediul vieții și al fenomenelor pătimașe legate de acesta. De aici și adjectivul „thymoeides", care exprimă ideea de înflăcărare, sau ceea ce posedă înflăcărarea (Platon, Republica, traducere, interpretare, lămuriri preliminare și note de Andrei Cornea, București, 1986 p. 452, n. 67). La Platon, thymosul este pasiunea generoasă. El l-a luat de la Pythagoras, unde avea înțelesul de suflu, cu sediul în inimă. (Mihai Nasta, Note la Pythagoras, o.c.p. 148, m. 96). **„Thymos"** este mânia care în pieptul oricui urcă precum fumul (Iliada XVIII, 110). Fumul este „foc în piept". El este „sângele" care în jurul inimii se încinge și fierbe, când îi este sete de răzbunare... Thymosul are și sensul de impetuozitate, înflăcărare, elan vital. El desemnează și curajul, dar nu curajul rece, intelectualizat, ci cel care purcede din furie, din dorința de a ucide. Thymosul este atunci sinonim cu mânia (Felix Buffiere, o.c. trad. cit. p. 212–213).

46. Despre mânie, Filocalia, vol. I, cit. p. 109–110.
47. Cum să ne vindecăm de mânie, trad. Ștefan Bezdechi, Cluj-Sibiu, 1943, p. 27.
48. Idem, p. 28–29.
49. Idem, p. 32–33.
50. Idem, p. 33.
51. Idem, p. 34.
52. Idem, p. 35–36.
53. Împotriva mânioșilor 1, Migne, P.G. XXXI, col. 353 C.D.
54. Contra mâniei, Migne, P.G. XXXVII, col. 820A–821A.
55. „Fericiți făcătorii de pace"... Migne, P.G. XLIV, col. 1280–1292, trad. D. Belu, în rev. Mitropolia Ardealului nr. 7–9/1982, p. 502–503.
56. De Officiis ministrorum 1, 2, 1, 96, Migne, P.L. XVI col. 56–57.
57. Omil Psalmul IV, 7, Migne, P.G.L.V., col. 50–51.
58. Lars Tunberg, Microcosmos and Mediator (antropologia teologică a lui Maxim Mărturisitorul) Lund, 1965, p. 287–289.
59. O.c.p. 103.
60. Cratylos 339 c introducere, trad. note Simina Noica, București, 1974, p. 273–350. Acest nume „anthropos" arată că în vreme ce toate celelalte viețuitoare nu cercetează, nu compară, și nu examinează nimic din ceea ce văd, omul de îndată ce a văzut a și examinat și judecat ceea ce a văzut (opopen). Așadar, numai omul dintre toate viețuitoarele a fost în chip potrivit numit „anthropos", întrucât el examinează ceea ce a văzut „anathrom ha opope" (După I. Brun, Socrate, Paris, 1969, p. 89).

Potrivit lui L. Merdiere (Cratyle-Platon-Opere complete, t.v, p. II Paris, 1931, p. 75) cuvântul provine de la „ἄνω-ἀθρεῖν" (a privi în sus) sau de la ἔναρθον ἔχει ἔπος = a avea vorbirea articulată. După O. Apelt (Platon Dialog, „Kratylos": Introducere și traducere – Leipzig, 1922, p. 140) „anthropos" ar veni tradus în limba germană „der ein Bartgesichthat-" (cel ce poartă barbă).

61. Omilia „la seama la tine însuți", Migne, P.G. XXXI, col., 216–217.
62. Sfântul Grigorie cel Mare nu o așează pe superbia printre păcatele capitale, fiindcă o consideră rădăcina lor. În schimb, pentru a indica mândria păstrează pe inanis gloria (slava deșartă) Moralia 1, XXXI, c, 45, Migne, P.L. LXXVI, col. 620–622.
63. L. Tunberg, o.c.p. 290.
64. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Teologia Morală Ortodoxă, vol. III, (spiritualitatea ortodoxă), București, 1981, p. 59.
65. L. Tunberg, ibidem.
66. Ibidem p. 292.
67. Idem, ibidem.
68. Capete despre dragoste, III, 8 Migne P.G. 90, col. 1020 b.
69. O.c.p. 122.
70. Nicolae Mărgineanu, Condiția umană, București, 1973, p. 108.
71. Eduard Pamfil, Psihozele, Ed. Facla, Timișoara, 1976, p. 217.

CAPITOLUL 8

TERAPEUTICA MALADIILOR NECUMPĂTĂRII

Înainte de a vedea în detaliu terapeutica maladiilor necumpătării la care ne-am referit, se cuvine să venim cu câteva precizări.

După cum am văzut tratând despre legătura cumpătării cu cele trei virtuți teologice, spiritualitatea creștină oferă o viziune îndreptată spre un orizont veșnic, corespunzător idealului desăvârșirii vieții în Hristos prin Duhul Sfânt, care constă în împărtășirea prin har a „dumnezeieștii firi" (II Petru 1, 4). Acesta este însă „terminus ad quem", „vârful muntelui" la care trebuie să ajungem. E un ideal al perfecțiunii la care ajung numai oamenii foarte înduhivniciți, adică „fii învierii", care anticipează prin „apatheia", încă de pe pământ viața îngerilor din cer (Luca 20, 34–36).

În terapeutica maladiilor necumpătării vom începe cu viața în Hristos. Iar „Hristos locuiește prin credință în sufletele noastre" (Efeseni 3, 17). Prin credință noi intrăm în comuniune cu Hristos, ne împărtășim de duhul iubirii Lui, fiindcă adevărata credință este cea „lucrătoare în dragoste" (Galateni 5, 6). Prin „credința în Hristos avem îndrăznire și apropiere la Tatăl" (Efeseni 3, 12), și „apropiindu-ne prin sângele lui Hristos" (Efeseni 1, 7; 2, 13), din fii ai mâniei lui Dumnezeu înrobiți de poftele trupului și ale gândurilor (răutății) (Efeseni 2, 3), primim „înfierea în dragoste prin Iisus Hristos" (Efeseni 1, 5), pentru ca să fim sfinți și fără prihană" (Efeseni 1, 4).

Prin urmare, prin Hristos, **având apropiere și îndrăznire la Tatăl**, prin faptul că El ni se descopere în Hristos prin Duhul Sfânt, reușim să-l cunoaștem, în perspectiva unei comuniuni veșnice cu El: „Aceasta este viața veșnică: să te cunoască pe tine unicul Dumnezeu adevărat și pe Cel pe care L-ai trimis, pe Iisus Hristos" (Ioan 17, 3).

De aici vedem că credința și iubirea devin acte de cunoaștere și de comuniune cu Dumnezeu prin har, și conduc totdeauna prin smerenie și pocăință, având în sine puterea de trezire a conștiinței spre viața divină pierdută prin păcat. **Iar revenirea la viața divină înseamnă o schimbare, o transformare spirituală prin înnoirea vieții**. Astfel, când Iisus intră în casa vameșului Matei, acesta din om înrobit păcatului devine apostol. Când Apostolii recunosc în persoana Învățătorului pe Fiul lui Dumnezeu, credința

lor se transformă într-o mărturisire de credință rămasă peste veacuri pilduitoare. Când Maria Magdalena se întâlnește cu Fiul lui Dumnezeu, sufletul ei se eliberează de păcatele care îl stăpâneau, și apoi nimeni și nimic nu o mai putea îndepărta de Mântuitorul ei. Femeia samarineancă după ce descoperе în „drumețul" obosit de la fântâna lui Iacob pe Mesia, se vede copleșită de păcatul ei, și va deveni o misionară convinsă. Când Zaheu recunoaște în persoana lui Iisus pe Fiul lui Dumnezeu, el se detașează de patima înrobitoare a avuției, și sufletul lui înnoit, va deveni generos și altruist. Mândria lui Saul din Tars se năruie în pulberea drumului când îl întâlnește pe Iisus cel înviat și înălțat la Tatăl, și din omul vechi va reînvia o făptură nouă, va reînvia Pavel, Apostolul Neamurilor. Mai departe, Augustin și Maria Egipteanca din „celebri" desfrânați devin sfinți. Și exemplele pot continua cu tot atâtea conștiințe care trezindu-se din poftele nesăbuite de altă dată și împărtășindu-se de viața divină, au renunțat de bună voie la poftele și plăcerile lor, fiindcă au descoperit în sufletele lor împărăția lui Dumnezeu aureolată de veșnica ei putere (Luca 17,21).

Din aceste câteva exemple am văzut, ca să zicem așa „terapia de șoc" a maladiilor necumpătării. Spiritualitatea creștină ne pune în față o terapie mai lentă, care vindecă progresiv păcatul, și tot progresiv duce la desăvârșirea vieții în Dumnezeu. Și această terapie începe și se temeluiește pe comuniunea cu Dumnezeu prin credință, iubire și har. Și împărtășindu-ne astfel de viața divină, ne detașăm și ne eliberăm de „stricăciunea poftelor din lumea aceasta" (11 Petru 1, 4), nu „mai umblăm după veacul lumii acesteia, după domnul stăpânirii văzduhului, a duhului ce lucrează acum în fii neascultării" (Efeseni 2, 2). Iar detașarea de ispita și păcatul lumii atrage după sine și eliberarea de propriile păcate, printr-o afirmare pozitivă, de înnoire a vieții, „ca să nu mai umblați cum umblă păgânii ceilalți în deșertăciunea minții lor... care în nesimțire fiind s-au dedat necumpătării spre săvârșirea cu lăcomie a toată necurăția... Dar voi să vă lepădați de viețuirea dinainte, de omul cel vechi, care se strică după poftele înșelăciunii... și să vă înnoiți cu duhul minții voastre, și să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel zidit după Dumnezeu întru dreptate și întru sfințenia adevărului" (Efeseni 4, 17–25).

Din această înnoire a minții „rezultă schimbarea de mentalitate și angajarea voinței pentru schimbarea de comportament.

Așa că, terapia maladiilor necumpătării începe prin însănătoșirea firii. Și aici distingem două faze. Sub aspect negativ, lupta cu păcatul, considerat o boală a firii, ce trebuie eradicată. Sub aspect pozitiv, însănătoșirea firii prin virtute, fiindcă aceasta asigură sănătatea firii omenești.

Să le vedem pe rând:

Sub aspect negativ, eliminarea păcatului din făptura omenească căzută în păcat și ispitită în ea însăși spre păcat, nu este ușoară. Pretinde un exercițiu de voință constant; mai întâi lupta cu pornirile tenebroase ale firii trupești, care își cer „dreptul" de afirmare, dar pe care nețināndu-le

sub control, atrag suferința morală, prin declinul prăbușirii în patimi. Sfântul Apostol Pavel compară această luptă cu antrenamentele atletice, pentru obținerea performanțelor... El declară în acest sens că „îmi chinuiesc trupul și îl supun robiei", pentru a obține o cunună nestricăcioasă (1 Corinteni 9, 25–27). Această luptă cu „boala păcatului" trebuie să fie fără ezitări. Ea este de multe ori dramatică, mergând chiar până la jertfă. „...Încă nu v-ați împotrivit până la sânge împotriva păcatului" (Evrei 12, 4), spune Apostolul. Așa cum medicul pentru a curăți natura umană de ceea ce la un moment dat nu-i este necesar și folositor, întrebuințează bisturiul și deschide rana hemoragică, tot astfel și înfrânarea, asemenea bisturiului, care deschide „hemoragia" dureroasă a renunțărilor, pentru a curăți rănile păcatului. Dar acțiunea de stăvilire a dorințelor păcătoase nu decompensează firea umană, fiindcă acestea nu sunt proprii, necesare și folositoare naturii omenești. Oprirea pornirilor păcătoase este asemenea cu stagnarea unei boli. Dar pentru a ajunge la vindecare, firea nu se poate ajuta singură. E nevoie de harul salvator, care asemenea unui antibiotic distruge microbul sau virusul cauzator al maladiei spiritului, care netratată îi aduce moartea. În același timp harul divin alungă din viața duhovnicească întunericul pe care păcatul l-a infuzat în suflet, și aduce lumina vieții lui Hristos, care însănătoșind natura umană, îi deschide perspectivele bunei funcționalități spre desăvârșirea vieții. Așa cum prin apariția luminii dispare întunericul, tot astfel terapia de înlăturare a bolii păcatului, se va compensa cu viața cea nouă de sfințenie, după spusele Apostolului: „Și izbăvindu-vă de păcat, v-ați făcut robi sfințeniei" (Romani 6, 18). Altfel spus, omul cel nou în Hristos „va umbla cuviincios, nu în ospețe și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în invidie, ci îmbrăcându-vă în Domnul Iisus, și grija de trup să nu o prefaceți în pofte" (Romani 13, 13–14).

Dar viața lui Hristos de care se împărtășește sub aspect pozitiv credinciosul în lupta cu păcatul nu este o lumină palidă, care abia pâlpâie sau fumegă. E o lumină puternică, pe măsură să lumineze calea spre fortificarea naturii până la desăvârșirea ei, „până vom ajunge la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos, ca să nu mai fim prunci clătinați de valuri și purtați de orice vânt de învățătură încoace și încolo prin viclenia oamenilor... ci în iubire trăind după adevăr, în toate să creștem întru El..." (Efeseni 4, 14–15).

În felul acesta putem spune că lupta împotriva păcatului se interpătrunde cu creșterea în virtute. Nu sunt faze distincte cu stavilă între ele. Omul cel nou se naște din ruina celui vechi. Din moartea omului vechi, înviază omul nou, așa cum Trupul Mântuitorului a înviat din mormântul stricăciunii, la slava cea fără stricăciune a lui Dumnezeu. Nu suferința și nici moartea au fost dominante, ci mai de grabă le putem socoti un laborator al schimbării, al transformării spre viața desăvârșită, plină de lumină și biruință.

Dat fiind faptul că terapeutica maladiilor necumpătării reprezintă un act de spiritualitate creştină, care are un caracter sinergic, de conlucrare a firii omeneşti cu harul divin, se cuvine să vedem cum se prezintă natura omenească în care se formează maladiile necumpătării, şi asupra cărei părţi trebuie să acţionăm pentru terapia lor.

Am văzut deja că stoicii, referindu-se la ceea ce ei numeau „pathe" (sau „afecte"), le considerau boli ale sufletului, iar eliberarea de ele, adică „apatheia", constituia tocmai însănătoşirea firii. Ei vorbeau de patru afecte mari din care decurgeau şi celelalte... În orice caz, afectele au o referire biologică, precum: foamea, setea, somnul etc. Dar ele pot fi însuşiri sufleteşti, ca: teama, întristarea, mânia, bucuria etc. Spre deosebire de stoici, Părinţii Bisericii nu le consideră boli ale sufletului, ci posibile tentaţii ce pot degenera în maladii spirituale, precum pot fi şi convertite, schimbate sau transformate în virtuţi, care să definească sănătatea spiritului şi a firii, încât apatheia creştină înseamnă tocmai această eliberare de pathe, prin convertirea lor în virtuţile corespunzătoare firii.

Dar pentru a nu rămâne numai la afirmaţii, se cuvine să vedem mai în detaliu învăţătura Sfinţilor Părinţi despre aceste patimi, şi modul de abordare a lor în terapeutica maladiilor necumpătării.

Plecând de la ideea că Dumnezeu este impasibil, iar omul a fost creat după chipul Lui, Sfinţii Părinţi arătau că natura lui trebuie de asemenea să fie lipsită de pasiuni (sau afecte). **„Pasiunile nu au fost create la început cu natura, ca şi cum ar face parte din definiţia ei"**, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul[1]. Pasiunile nefiind proprii firii, **virtutea este naturală în suflet, fiindcă prin ea imităm pe Dumnezeu. Aşadar mai întâi a existat în suflet sănătatea, dată de virtute, şi în al doilea rând, pe plan secundar au apărut pasiunile, care au determinat viciile** (κακία) **şi astfel a apărut boala spiritului**. Sfântul Ioan Scărarul arată că „răul sau patima nu se găsesc în mod firesc în natura omului, căci Dumnezeu nu este autorul patimilor. Există în inima noastră multe virtuţi sădite de El, dintre care iată câteva: milostenia, fiindcă şi păgânii sunt compătimitori; iubirea, pentru că şi fiinţele fără raţiune deseori plâng când sunt despărţite unele de altele; credinţa, pentru că toţi o avem în noi înşine, fără să avem nevoie să o împrumutăm unii de la alţii..."[2]. Patimile apar în firea noastră odată cu păcatul strămoşesc, odată cu căderea. Dar ele pot fi stăvilite, şi chiar înlăturate. Sfântul Macarie Egipteanul arată că „în urma neascultării primului om, a intrat în noi ceva străin de firea noastră, şi **anume a intrat răutatea patimilor, care prin multe exerciţii şi obişnuiţi ne-a devenit a doua fire**. Se cuvine, deci ca iarăşi să o îndepărtăm, cu ajutorul darului Duhului, acel element străin de firea noastră şi să fim aduşi la curăţia cea dintâi..."[3]. Părinţii arată că patimile au fost introduse şi au pătruns în partea iraţională a sufletului. Omul nu poate fi învinuit pentru că le posedă în firea sa. De aceea spunem că sunt conforme firii, incluse firii. Luând firea omenească cu toate slăbiciunile ei afară de păcat, Mântuitorul le-a primit şi pe acestea.

Rezultă clar că nu le putem socoti păcate, şi atunci spunem că sunt **ireproşabile**. Dar cei ce rămân exclusiv dependenţi de ele, pierzând specificul raţional uman, care îl ridică pe om la Dumnezeu, şi astfel gândirea rămâne dominată de iraţionalul lor. Cauza şi efectul lor sunt determinate de **folosirea greşită a liberului arbitru**, care derutează voinţa şi conştiinţa. Altfel spus, prin căderea în păcat, libertatea lui a fost atrasă de „pofta ochilor, pofta trupului şi trufia vieţii" (I Ioan 2, 15–16) şi astfel lumea (κόσμος) căzută şi ea, i-a imprimat firii omului pasiunile şi viciile, ca unele „παρὰ φύσις", l-au ademenit, făcându-l să se înece în propria-i libertate. S-a produs deci o deviaţie voluntară, spune Sfântul Ioan Damaschin, de la „conform naturii", „la împotriva naturii"[4]. Afectând partea pasională a sufletului (τὸ παθητικὸς μερὸς) adică epithymia şi thymos, devin παθητικαί δυναμεῖς (puteri pasionale), atrăgând spre viciu şi facultăţile bune ale spiritului. Datorită acestui fapt, Părinţii le numesc nebune, fiindcă ne produce în suflet un fel de beţie, prin întunecarea raţiunii, făcând spiritul rătăcitor în căile sale naturale şi normale. De aceea ele devin adevărate **boli ale sufletului** (νόσοι τῆς ψυχῆς), cum le spune **Clement, după stoici**, încât ceea ce este sănătatea şi boala trupului, aşa sunt virtutea şi viciul pentru suflet. Sfântul Ioan Casian, Evagrie, Sfântul Grigorie de Nissa, Macarie Monahul arată că patimile asemenea bolilor se atrag una după alta şi cuprind întreaga viaţă spirituală, precum bolile pătrund întreg trupul[5].

De aici vedem că în interpretarea patimilor influenţa sroică asupra gândirii patristice are precădere faţă de tradiţia iudaică.

În terapeutica bolilor spirituale, care vizează în fond aspectul pasional în diversele lui manifestări şi situaţii se impune să cunoaştem mecanismul şi modul de manifestare a pasiunilor, precum şi purificarea minţii şi întărirea voinţei pe măsură să poată orienta şi educa sufletul spre idealul a ceea ce Socrate numea: „θεραπεία τῆς ψυχῆς".

În primul aspect, privind cunoaşterea afectelor şi a modului lor de manifestare, să urmărim cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul. El arată că „afectele nu au fost create la început împreună cu firea oamenilor, căci altfel ar intra în definiţia firii. Spun, învăţând de la marele Grigorie al Nissei că ele odrăslesc în fire, după ce au pătruns în partea cea mai puţin raţională a ei, din pricina căderii din starea de desăvârşire. Prin ele, în loc de chipul dumnezeiesc şi fericit, îndată după călcarea poruncii s-a făcut în om străvezie şi vădită asemănarea cu dobitoacele cele necuvântătoare. Căci trebuia, după ce s-a acoperit demnitatea raţiunii, ca firea oamenilor să fie chinuită pe dreptate de trăsăturile iraţionalităţii (dobitociei) la care a fost atrasă prin voia ei, Dumnezeu rânduind, prea înţelept, ca omul, în felul acesta, să vie la conştiinţa măreţiei sale de fiinţă raţională. **Cu toate acestea şi afectele devin bune în cei ce se străduiesc**, şi anume atunci când, desfăcându-le cu înţelepciune de lucrurile trupeşti, le folosesc spre câştigarea bunurilor cereşti. De pildă, **pofta o pot preface în mişcarea unui dor spiritual după cele dumnezeieşti; plăcerea în bucuria curată**

pentru conlucrarea de bună voie a minţii cu darurile dumnezeieşti; frica în grija de a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatelor, iar întristarea, în pocăinţa care aduce îndreptarea pe urma păcatului din timpul de aici. Şi scurt vorbind, asemenea medicilor înţelepţi, care vindecă prin trupul veninos al viperei o muşcătură înveninată sau care se va învenina, să ne folosim şi noi de aceste afecte spre înlăturarea răutăţii celei de faţă sau a celei ce va să fie şi spre dobândirea şi păzirea virtuţii şi a conştiinţei. Precum am spus deci, acestea devin bune prin **întrebuinţare în cei ce îşi robesc orice cuget spre ascultarea lui Hristos**"[6].

La rândul ei, ştiinţa confirmă puterea de echilibrare, de armonizare a firii, prin dominarea spiritului asupra manifestărilor ei endothime.

Un cercetător arată că prin voinţă, ca putere a sufletului, călăuzită de raţiune se ajunge la stăpânirea de sine, care transformă reflexele simple în trăsături de caracter: „A te putea stăpâni este o dovadă de maturitate a sistemului nervos, un exemplu de model cum activitatea perfecţionată a scoarţei cerebrale poate domina funcţiile elementare ale centrilor inferiori. Funcţia de frânare sau de inhibiţie a reflexelor simple... va atinge un grad înalt, ea transformându-se într-o adevărată trăsătură de caracter, într-o capacitate de stăpânire, care constă în a-şi putea înfrâna unele reflexe, de a le domina cu raţiunea[7].

Vom urmări în continuare în concret terapeutica maladiilor necumpătării:

1. TERAPEUTICA LĂCOMIEI PÂNTECULUI

Am văzut că lăcomia este unul dintre cele mai grele păcate trupeşti, care atrage după sine şi pe celelalte, şi care uşor devenind scop al vieţii, constituie o barieră între Dumnezeu şi om, ducând la idolatrizarea pântecului (Filipeni 3, 19), la transformarea grijii de trup care este ceva normal şi natural, în poftă care degenerează în tot felul de destrăbălări, ducând la ruina şi declinul fiinţei umane (Romani 13, 13–14).

Constituind o maladie spirituală, ca rezultat al poftei înrobitoare, care degradează fiinţa umană, pentru normalizarea ei se cer anumite intervenţii terapeutice.

Am văzut că Mântuitorul a îndemnat la cumpătare, la evitarea exceselor la mâncare şi băutură. Dar mai mult decât atât, El ne lasă ca o formulă de aur orientarea că „nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul lui Dumnezeu" (Matei 4, 4).

Fără a anula necesitatea „pâinii", adică a hranei ca mijloc de existenţă, Domnul atrage atenţia ca aceasta nu trebuie să devină o exclusivitate în utilizarea ei, ci să fie corelată cu viaţa şi sfinţenia lui Dumnezeu. În acest caz lăcomia nu mai este bariera de granit dintre om şi Dumnezeu, nu-l mai izolează pe om de Dumnezeu într-o înrobire despotică. Urmărind această terapeutică divină, Sfântul Apostol Pavel putea să proclame: „ori de mâncaţi, ori de beţi... toate spre slava lui Dumnezeu să le faceţi" (I Corinteni 10, 31). Într-o astfel de situaţie, mâncarea şi băutura nu mai reprezintă o tiranică ispitire pasională, ducând la excese, nesaţietate şi destrăbălări, ci devine o euharistie adusă lui Dumnezeu prin sfinţirea creaţiei binecuvântate, care din obiect al poftei, se transformă în darul lui Dumnezeu: „...Pentru că toată făptura lui Dumnezeu este bună şi nimic nu este de lepădat, dacă se ia cu mulţumire, (μετὰ εὐχαριστίας) căci se sfinţeşte (ἁγιάζεται) prin cuvântul lui Dumnezeu şi rugăciune (Timotei 4, 4–5). Apostolul cere în continuare ucenicului său ca să facă din aceasta o regulă de vieţuire creştinească, prin eliberarea firii de dominaţia oarbă a poftelor: „De vei învăţa aceasta pe fraţi, vei fi bun slujitor a lui Hristos, hrănit cu cuvintele credinţei şi bunei învăţături, căreia ai urmat" (I Timotei 4, 6). Această terapeutică a euharistiei şi sfinţeniei în combaterea păcatului, lăcomiei, va deveni normativă în Biserică şi în viaţa credincioşilor prin moderaţie, justa măsură, prin mărturia conştiinţei şi prin discernământ, sau dreapta socoteală. Lăcomia dintr-un act patologic, contra naturii, va suferi o terapie manifestată prin schimbarea de atitudine care permite omului să dea primul loc dorinţei lui Dumnezeu, atenţiei către Dumnezeu şi a considera că Dumnezeu este pentru el singurul sfârşit adevărat al existenţei sale.

În concret, gastrimargia are ca impuls vital elementul subiectiv determinat de epithymia. Acesta iese în evidenţă ca o cerinţă a simţurilor, având ca prim factor gustul. Se chiar spune că „de gustibus non disputandum est". În acelaşi timp gustul poate avea şi o determinare orexică, spunându-se că „fames est optimus coquus". Gustul hranei şi al băuturii poate fi stimulat şi de celelalte simţuri: olfatic, vizual, chiar tactil şi auricular. Mesele, de pildă, sunt mai savurate atunci când sunt servite în tihnă, în ambianţă festivă şi prietenească, mai ales cu muzică... Apoi, bucatele sunt mai atrăgătoare atunci când sunt aşezate într-o anume estetică... Iar pentru ca gastrimargia să fie cât mai mult stimulată, reţetele culinare se întrec unele pe altele, însoţite de excitanta aromă a băuturilor îmbietoare la nesaţiu şi „înveselire".

Pentru ca gastrimargia să nu devină un „idol" (Filipeni 3, 19), iar gustul determinat de epithymia un scop în sine al vieţii; pentru a nu „trăi ca să mănânci sau să bei, **sofrosyne** (chibzuinţa, dreapta socoteală) ne **scoate din subiectivismul poftei, determinând o viziune obiectivă asupra hranei şi băuturii**. De fapt şi hypocraticii spuneau că nu orice hrană cu gust atrăgător are şi finalitate bună. Gustul este trecător, dar efectele sunt persistente!... De aceea, multe ierburi cu gust amar pot fi leacuri de mare preţ! Astfel, hrana văzută obiectiv este bună prin valoarea ei nutritivă, prin calitatea ei aducătoare de sănătate şi energie, iar băutura prin efectul său eupeptic...

Din această **viziune obiectivă** a hranei şi băuturii începe terapia gastrimargiei, concretizată în stăpânirea de sine, ca eliberare a spiritului

de sub tirania obsedantă și oarbă a poftelor, și ridicarea sufletului spre lumina aducătoare de viață spirituală.

De aici vedem că lăcomia constă într-o anumită atitudine față de alimente și într-o anumită manieră de a considera hrănirea (nutriția). Ea rezidă esențial într-o căutare a plăcerii legată de cantitatea sau (și) calitatea alimentelor, fapt care duce pe om la hrănirea excesivă, nesățioasă[8].

De aceea Părinții Bisericii au găsit terapia atât sub aspectul calitativ, cât și cantitativ al alimentelor.

Dacă lăcomia reprezintă **o pervertire a funcției nutritive** a organismului, **calitatea** alimentelor avută în vedere cu moderație în scopul menținerii și restabilirii sănătății, evitând orice nesațietate pentru satisfacerea plăcerii, rămâne un aspect pozitiv al cumpătării. Dreapta socoteală caută **utilul, adică necesarul și măsura, și nu plăcerea pasională, plăcerea nesățioasă a gustului**, care tulbură funcțiile trupului prin abundență și exces, privându-l de calmul și liniștea funcției sale digestive. Nu e vorba aici despre plăcerea în sine, ci de tulburătoarea căutare a plăcerii și atașarea de ea, ceea ce duce la patimă. Sfântul Casian arată clar că plăcerea pe care o găsim în mâncare nu este un rău esențial. Dacă nu este însoțită de nemoderație sau de alt viciu, nu se poate spune că ar fi rea plăcerea[9]. Moderația consistă deci strict vorbind mai de grabă în a se abține de la plăcere, în a nu o căuta și a nu se atașa ei, și în mod fundamental a nu-i acorda nici o atenție. În acest sens Ava Pimen sfătuiește: „mănâncă fără a mânca, bea fără a bea"[10].

În al doilea rând, privind **cantitatea** hranei, trebuie să reținem că încă în prima comunitate creștină, „...în toate zilele... primeau hrană cu bucurie... după cum avea fiecare nevoie" (Fapte 2, 45–46), și nimeni nu era lipsit între ei, ...căci se da fiecăruia după cum cineva avea trebuință (nevoie) (Fapte 4, 34–35). După cum vedem criteriul a devenit trebuința, sau *necesarul* fiecăruia. Nu se pune problema – a se abține de la hrană, ci a lua fără patimă din ea. Nu este vorba nici a urî hrana, ci doar dorințele pasionale care sunt în legătură cu ea[11].

Sfântul Ioan Casian arată că „de alimente numai atât să ne slujim cât să trăim, nu să ne facem robii pornirilor poftei. Primirea hranei cu **măsură și socoteală dă trupului sănătate, nu îi ia sfințenia. Regula înfrânării și canonul lăsat de Părinți acesta este: cel ce se împărtășește de vreo hrană să se depărteze de la ea până mai are încă poftă și să nu aștepte să se sature**"[12].

Grigorie Sinaitul (+1346) sintetizând dreapta socoteală a Părinților, stabilește trei criterii orientative în terapia lăcomiei pântecului. „Părinții au spus că sunt multe deosebiri între trupuri în privința hranei. Unul are trebuință de puțină, altul de multă hrană, pentru ținerea puterii sale firești, fiecare îndestulându-se după puterea și deprinderea lui. Dar cel ce se liniștește trebuie să fie totdeauna în lipsire, nesăturându-se. Căci îngreunându-se stomacul și tulburându-se prin aceasta mintea, nu mai

poate zice rugăciunea cu tărie și curăție. Ci biruită de somn, din pricina aburului multor mâncări, dorește să doarmă degrabă, din care pricină îi vin în minte în vremea somnului nenumărate năluciri..." (S-a chiar format în acest sens și dictonul: „Plenus venter non studet libenter"). „Trei hotare are mâncarea, spune mai departe Grigorie Sinaitul: înfrânarea, îndestularea și săturarea. **Înfrânarea** stă în a se scula cineva flămând de la masă. **Îndestularea**, în a mânca atât cât să nu rămână flămând, dar nici să nu se îngreuneze. **Săturarea** stă în a se îngreuna puțin. Iar dacă mai mănâncă cineva după ce s-a săturat a deschis poarta lăcomiei pântecului, prin care intră desfrâul". Și de aici îndemnul dreptei socoteli: „Tu, știind acesta cu de-amănuntul, alege ce este mai bun după puterea ta, netrecând hotarele (adică: măsura)"[13].

De fapt și medicina combate supra-saturația (îmbuibarea sau nesațiul) într-un anume timp al zilei, indicând pentru buna desfășurare digestivă, să se mănânce puțin și des. Se indică apoi ca hrana de dimineață să fie mai consistentă pentru susținerea cu energie a activității ce urmează să se desfășoare în timpul zilei. La prânz, masa principală va fi completă, cu sațietate; iar seara, cu câteva ore înainte de culcare, se recomandă o masă cât mai frugală, pentru ca organismul să nu fie îngreunat în timpul somnului. S-a chiar formulat o zicală, care spune: „masa de dimineață servește-o singur, cea de la prânz împarte-o cu prietenii, iar cina îmbelșugată dă-o la dușmani". Iar pentru ca digestia să se desfășoare în condiții fiziologice optime, natura impune ca masa să fie servită în liniște, nu în grabă și nici în tensiune nervoasă. Și aceasta pentru că funcția mecanică, fizică și chimică a digestiei trebuie să fie într-o cât mai desăvârșită armonie și corespondență cu reglarea ei reflexă și umorală. Ținând astfel regula cumpătării, se asigură sănătatea organismului și longevitatea vieții.

La acestea putem adăuga că nu nejustificat s-a formulat dictonul: **„Plenus venter, non studet libenter."** Această realitate resimțită de organism are o explicație științifică legată de fiziologia sistemului nervos raportată la funcția digestivă. Și anume, când fibra musculară gastrică este angajată în digestie, consumul de oxigen cerut de ea decompensează oxigenarea creierului, determinând starea de inhibiție nervoasă, tradusă prin somnolență. De aici apare necesitatea siestei, mai mult decât dorința studiului... Și tot pentru combaterea stării de somnolență s-a creat și obiceiul încheierii meselor nu numai cu beuturi eupeptice, ci și cu cafea, care stimulând sistemul nervos, aduce echilibrul prin înlăturarea stării de inhibiție la care ne refeream.

Din înțelepciunea practică a Părinților reținem că în terapia lăcomiei trebuie să se aplice moderația și discernământul sau dreapta socoteală în echilibrarea naturii însăși. Astfel, Sfântul Hypatios învață: „noi poruncim ca astfel să conducem trupul, încât el să nu fie îngreunat de alimente, determinând ca sufletul să se întunece în păcate. Iar pe de altă parte avem

grijă ca el să nu slăbească și să decadă, împiedicând sufletul să se dedice lucrurilor spirituale. Căci, sufletul trebuie într-adevăr să constrângă corpul, dar când el slăbește, trebuie să-i cedeze puțin, iar când își recapătă energia, să strângă din nou hățurile"[14]. Părinții insistă asupra proporției necesarului vieții trupești pentru a asigura buna desfășurare a vieții duhovnicești, când e vorba de aplicarea moderației ca terapie a lăcomiei. Dacă cineva – spune Dorotei de Gaza – își fixează o anume rație zilnică și când remarcă că aceasta îl îngreunează, o micșorează mereu. Dacă dimpotrivă această rație departe de a-l îngreuna, nu-i susține trupul, ea trebuie ușor mărită, adăugându-i un mic supliment. În felul acesta el echivalează corect nevoile sale și se conformează apoi la ceea ce a fost fixat, nu pentru plăcere, ci în scopul de a-și menține forța trupului[15]. Sfântul Vasile cel Mare insistă asupra **măsurii ca manifestare a cumpătării în terapia gastrimargiei**, arătând că „cea mai bună hotărâre și cel mai bun mod de cumpătare să fie acesta: să nu avem ca scop nici plăcerea, nici oboseala trupului, ci să evităm lipsa de măsură în amândouă direcțiile, așa încât trupulnostru, nici din prea buna stare să nu se agite, nici din slăbiciune să nu-și poată îndeplini poruncile. Pentru că sufletul este vătămat deopotrivă din ambele extreme, adică și atunci când trupul este nestăpânită și sare spre plăceri deplasate sub motivul bunei stări fizice, și atunci când, obosită și slăbită și fără vlagă, este continuu ținută de suferințe. Căci cu această stare a trupului, sufletul nu este sârguitor să privească spre cel înalte în mod liber, ci este preocupat de senzația durerii și se înclină doborât de suferința trupului. Așadar, **folosirea lucrurilor să fie după nevoia pe care o avem**..."[15a] Sfântul Ioan Casian ne prezintă o experiență duhovnicească a terapiei lăcomiei, în care măsura și discernământul se impune cu și mai multă stringență. „Am cunoscut – spune el – pe unii care n-au fost biruiți de îmbuibarea pântecului, dar au fost doborâți de postirea cea peste măsură și s-au rostogolit spre aceeași patimă a îmbuibării pântecului, din slăbirea ce le-a venit de pe urma postirii fără măsură. Îmi aduc aminte că și eu am pătimit una ca aceasta. Așa de mult mă înfrânam, încât uitam de trebuința hranei până și două și trei zile și nicidecum n-aș fi dorit hrană de nu m-ar fi îndemnat alții să mănânc... Mai greu m-am primejduit – conchide sfântul – din pricina nemâncării, decât din pricina îmbuibării pântecului"[16]

Sfântul Maxim Mărturisitorul axează terapia lăcomiei cu precădere pe **discernământul minții, ca temei al virtuții, al cunoașterii lui Dumnezeu** și al **nepătimirii**: „Dă trupului tău după putere și toată nevoința ta întoarce-o **spre minte**. Căci cel ce lucrează trupește, uneori este biruit de lăcomia pântecului, de somnul mult, de împrăștiere și de vorbărie, și prin acestea își întunecă mintea. Iar alteori își tulbură înțelegerea prin postul prelungit, prin privegheri și prin osteneli peste măsură. Dar cel ce are grijă de minte, contemplă, se roagă, cunoaște pe Dumnezeu și poate dobândi toată virtutea"[17].

Sfântul Ioan Scărarul merge mai în adâncuri, arătând că prin roadele Mângâietorului, a Duhului Sfânt, printre care și înfrânarea, lăcomia pasională va fi stăvilită[18]. Aceasta este terapia prin harul divin care restabilește firea spre împlinire și desăvârșire, eliberând-o din patimi.

La toate acestea se cuvine să adăugăm ca mijloc terapeutic eficient al maladiei necumpătării la mâncare și beutură, **modelul primar de hrană** indicat de Dumnezeu omului, înaintea căderii în păcat. Necunoscându-se atunci nici beutul vinului, nici carnea animalelor, hrana omului era mult mai simplă, după cum glăsuiește Scruptura: „...Și apoi a zis Dumnezeu: iată vă dau toată iarba ce face sământă de pe toată fața pământului și tot pomul ce are rod cu sământa în el. Acestea vor fi hrana voastră" (Facerea 1, 29). Aceste ultime cuvinte sunt ca o pecete asupra nutriției corpului omenesc. E vorba de o exprimare categorică, ca o luare aminte, nelăsând nici un dubiu și nici o altă alternativă. E ca și cum, după ce ai fabricat o mașină, vii cu precizarea: „acesta este combustibilul tău..." Numai cu acesta funcționalitatea va fi optimă. Altfel spus, vei putea folosi, dacă vrei, și alte forme de combustibil, dar acestea vor crea dificultăți în utilizarea mașinii...

Pătrunzând în tainele și miracolul vieții, **știința modernă oferă o adevărată pledoarie pentru modul primar de hrană, cel paradisiac.** Considerăm că este interesant și nu lipsit de importanță să redăm **demonstrația și recomandarea științei în acest sens**. Pornind de la afirmația unanim recunoscută că viața poate fi considerată un anumit mod de chimizare a unuia dintre cele mai răspândite elemente din natură – carbonul, plantelor verzi le revine această sarcină prin miraculosul fenomen al **fotosintezei**. Această sinteză a luminii solare este făcută de plantă prin miraculoșii **pigmenți clorofilieni**, ca substanțe organice puse de Creator în structura plantei. Aceștia luând din mediul înconjurător dioxidul de carbon și apa, în prezența temperaturii pozitive și a luminii solare se produce **fotosinteza**, ca un adevărat miracol prin care carbonul anorganic se transformă în carbon organic. *Și astfel,* **ca prin minune apare viața.** Procesul de chimizare a carbonului mineral în carbon organic este strâns corelat cu alte circa 60–62 elemente chimice (din cele 110 cunoscute în univers). Dintre acestea menționăm: oxigenul, hidrogenul, azotul, sulful, fosforul; precum și alte elemente aflate într-un procentaj mai mic, dar indispensabile organizării și desfășurării vieții pe pământ, cum ar fi: magneziul, cuprul, fierul, cobaltul, clorul,oidul, potasiul etc. Aceste elemente sunt luate de plantă din pământ, sau din mediul înconjurător. Ele îndeplinesc rolul de biocatalizatori, care ajută la formarea reacțiilor chimice ale fotosintezei. Dintre acestea, magneziul, de pildă, este un adevărat stimulent al fotosintezei prin captarea energiei solare. După cum arătam, pigmenții clorofilieni transformă carbonul mineral în carbon organic, pe care unindu-l cu oxigenul și hidrogenul, formează cea mai simplă formă de substanță organică: **glucoza**. Deși incorporează doar trei elemente chimice: carbon organic, oxigen și hidrogen, printr-un proces miraculos, glucoza reușește

să preia din lumina și căldura solară o mare cantitate de energie chimică, care rămâne potențială. Dar odată intrată în organismul uman, în urma arderilor celulare, energia potențială aflată în glucoză, se transformă în energie actuală, **adică în energie vitală**.

Mai departe, mergând pe urmele Creatorului, observăm că prin fotosinteză se produce încă un fenomen esențial. Și anume, plantele fotosintetizate, pornind de la glucoza existentă, reușesc cu forțe proprii **numai de ele știute să diversifice**, să transforme substanțele organice din ele în celelalte două grupe de substanțe organice proprii materiei vii, și anume în proteine și lipide, cărora li se asociază și acizii nucleici.

De aici vedem că prezența glucozei ca produs primar de sinteză organică motivează de la bun început de ce alimentele de origine vegetală primează într-o alimentație rațională, asigurând valoarea nutritivă a tuturor categoriilor de alimente. Astfel, bazele biochimice ale alimentației raționale evidențiază ca factori nutritivi: proteinele, lipidele, glucidele, vitaminele, sărurile minerale și apa. Pe lângă funcțiile de bază ale acestor principii alimentare, considerăm că rolul energetic primează mai ales când acești factori sunt în exclusivitate de origine vegetală. Valoarea energetică a principiilor alimentari de origine vegetală se motivează mai ales prin faptul că din arderile biologice a produșilor de origine glucidă rezultă energie vitală și cantități neglijabile de apă și dioxid de carbon, față de care **organismul se comportă normal, fără a face apel la eforturi suplimentare pentru neutralizarea lor**.

Acest model paradisiac de hrănire asigură sănătatea trupească și sufletească, precum și longevitatea vieții. El este în același timp modelul rațional ce frânează poftele necontrolate ale naturii umane, ca dorințe determinate de păcat. El este reprezentantul unui anume fel de trai, adică a dietei, iar dieta este „nomos sophrosynes" (legea cumpătării).

2. TERPAUTICA LĂCOMIEI DUPĂ AVUȚIE

Omul este ființa care nu privește numai în prezent, ci și în trecut și în viitor. Privind în viitor el nu poate prevedea toate situațiile pe care le va întâmpina și cărora va trebui să le facă față. Neprevăzutul îl determină la reflexii și „planuri de viitor"; iar „timor ignoti" îl determină spre precauții și grijă. Privind în viitor, în mod instinctiv omul este preocupat de banala grijă a „zilei de mâine", pe care caută să și-o asigure. Toate acestea sunt realități care aparțin în mod natural vieții în desfășurarea ei. Dar toate acestea pot fi amplificate. Și orice amplificare nefondată reprezintă un exces. Așa se întâmplă și cu ceea ce îndeobște este cunoscut ca „grija zilei de mâine". E normal să te gândești la ea, să-ți asiguri necesarul, dar să nu-l amplifici spre excese care îți tulbură și îți agită viața prin grijile persistente, prin anxietate și angoisse, după surplus, după prisosință. Acesta este excesul grijilor care îl înrobește pe om, târându-l în patima lăcomiei de a acumula cât mai multe bunuri materiale. Și în mod paradoxal, cu cât ai mai multe, cu atât grija devine morbidă, fiindcă atunci te simți mai sărac și mai avid în agoniseală excesivă și abuzivă. De fapt aceasta este trăsătura esențială a lăcomiei după bunurile materiale, că cu cât ai mai multe bunuri acumulate, cu atât ești mai neliniștit, mai „angoissat" după agoniseală și câștig... Niciodată nu ești mulțumit... Acesta este abuzul, excesul, paradoxul, tirania patimei. Care este terapia? Care este ieșirea din ea, sau remediul?

Așa cum atunci când apare lumina, întunericul dispare, tot astfel întunericimea păcatului va fi înlocuită de strălucirea virtuții.

Iar în cazul nostru virtuțile care vindecă maladia lăcomiei după acumularea de bunuri materiale sunt două: ἀκτημοσύνη **ca virtute a detașării de bunurile materiale**, adică sărăcia, care se opune acumulării peste măsură. Cea de a doua virtute este ἐλλεημοσύνη, virtutea milosteniei, a carității, a dărniciei[19].

a) VIRTUTEA DETAȘĂRII (ACTEMOSYNE)

Această virtute pornește de la faptul că atât viața cât și bunurile vieții, sunt trecătoare, nu sunt veșnice: „...Și cei ce plâng (să se comporte) ca și cum nu ar plânge și cei ce se bucură, ca și cum nu s-ar bucura, și cei ce cumpără, ca și cum n-ar stăpâni, și cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin; **căci chipul lumii acesteia trece** " (I Corinteni 7, 30–31). Părinții Bisericii arată că oamenii nu sunt posesori absoluți ai bunurilor lor, ci doar administratorii lor. De aceea nu trebuie să se lase înrobiți de ele, fiindcă numai temporar le aparțin, mai mult cu drept de uzufruct. Degeaba ai bunuri prisositoare, fiindcă nu folosești decât ce îți este necesar.

Virtutea detașării de bunuri ne pune în comuniune cu Dumnezeu, proprietarul lor absolut și Părintele nostru bun și iubitor, care ne aduce totdeauna în suflet încrederea în bunătatea și purtarea Lui de grijă, după cuvântul Apostolului: „Purtarea să vă fie fără iubire de argint, îndestulându-vă cu cele ce aveți; căci El însuși a zis: „nu te voi lăsa, nici nu te voi părăsi" (Evrei 13, 5). În același timp **actemosyne** ne întărește sufletele prin credință, iar „credința puternică – spune Sfântul Ioan Scărarul – va înlătura toate grijile"[20]. Credința ne ridică la „gustarea" bunurilor duhovnicești și ne arată superioritatea lor față de cele pământești și trecătoare, după cuvintele aceluiași Părinte: „Cel ce a gustat cele de sus, cu ușurință

dispreţuieşte cele de jos. Dar cel ce n-a gustat din acelea, se bucură de avuţii... Să nu ne arătăm mai necredincioşi decât păsările care nu se grijesc de prezent şi nu adună pentru ziua de mâine. Înaintea lui Dumnezeu e mai mare acela care cu pietate îşi împarte banii săi... căci va lua însutit fie bunuri pământeşti, fie daruri cereşti"[21]. Ca virtute, **actemosyne** reprezintă puterea morală de a ataca răul de la rădăcină, eliminând din suflet orice dorinţă de posesiune peste măsură, prisositoare. Sfântul Ioan Casian arată că nu e suficient să evităm dorinţa după câştigul de bunuri şi posesia de bani, ci trebuie de-a dreptul smulsă din suflet, ca pe o buruiană dăunătoare această dorinţă, detaşându-ne de ea, eliberându-ne, eliminând orice gândire pasională. Şi astfel sufletul va rămâne curat, iar virtutea triumfătoare[22].

b) VIRTUTEA MILOSTENIEI (ELEEMOSYNE)

Eleemosyne reprezintă atât sentimentul natural de milă faţă de suferinţa cuiva, cât şi compasiunea, ca participare la durerile şi bucuriile cuiva, cât şi milostenia, sau caritatea, ca act de iubire şi de salvare îndreptat spre suferinţă, spre neajunsurile, şi spre necazurile semenilor noştri, Eleemosyne este numită de Sfântul Ioan Gură de Aur: „βασιλίδα τῶν ἀρετῶν" („regina virtuţilor")[23].

Ca antidot al lăcomiei manifestată prin egoism, milostenia este rodul iubirii active şi salvatoare. Şi pentru a-i înţelege mai bine caracteristicile Mântuitorului ne-a lăsat frumoasa pildă a „samariteanului milostiv" (Luca 10, 29–37). Pilda ne arată că mila samariteanului porneşte din iubire şi se îndreaptă spre „un om oarecare", aflat în suferinţă sfâşietoare, despuiat de orice putere de a se ajuta singur. Nu era nici prieten, nici cunoscut şi nici din acelaşi neam. Alţii au trecut nepăsători pe lângă suferinţa lui. Samariteanului însă „i s-a făcut milă" şi i se dăruie binevoitor şi plin de îndurare. „Şi apropiindu-se i-a legat rănile, turnând untdelemn şi vin şi punându-l pe dobitocul său, l-a dus la o casă de oaspeţi şi a purtat grijă de el. Şi a doua zi plecând, a scos doi dinari, a dat gazdei şi a zis: poartă grijă de el şi orice vei mai cheltui îţi voi da când mă voi întoarce". Vedem de aici că samariteanul nu a urmărit nici un interes egoist. Nu-l-a interesat decât salvarea acelui om aflat în nenorocire. L-a înduioşat şi chiar copleşit suferinţa şi neputinţa lui. El se sacrifică ridicându-l şi transportându-l la casa de oaspeţi pe nenorocitul aruncat la periferia vieţii, oferind şi gazdei plata pentru îngrijirea acordată. Milostenia lui este apoi dezinteresată şi discretă, lipsită de orice publicitate sau urmă de orgoliu. În sfârşit, milostenia samariteanului a avut un caracter de profunzime, vizând nu simpla ajutorare, ci salvarea vieţii, a reintegrării ei în cursul normal.

Urmând pilda Samarineanului milostiv, creştinii devin prin milostenie mântuitorii lumii, asemenea lui Iisus Hristos. „Noi moştenim un nume mare şi nou, acela de creştini – de la Hristos – spune Sfântul Grigorie de

Nazianz. Suntem popor sfânt, preoţie împărătească, popor ales şi pus deoparte, cu năzuinţa spre fapte bune şi mântuitoare; ucenicii lui Hristos cel blând şi iubitor de oameni, purtătorul slăbiciunilor noastre, Cel ce s-a umilit pe Sine, îmbrăcând alcătuirea noastră omenească; Cel care pentru noi a sărăcit cu trupul şi cu cortul acesta pământesc, care pentru noi a suferit durerea şi epuizarea pentru ca noi să ne îmbogăţim în dumnezeire. Având în Hristos o pildă de atâta milă şi împărtăşire, a suferinţei, vom dispreţui oare, pe aceşti nenorociţi şi vom trece pe lângă ei? Îi vom părăsi ca pe nişte morţi, ca pe nişte blestemaţi, ca pe nişte infame reptile şi fiare? Nu, fraţii mei, pentru că noi suntem oile lui Hristos, Păstorul cel bun, care îşi aduce la turmă oaia cea rătăcită, care caută oaia cea pierdută şi întăreşte oaia cea slăbită. Prin facerea de bine faţă de semenul nostru, îndeosebi faţă de cel în suferinţă, noi repetăm în mic şi faţă de cei puţini, opera de mântuire a lui Iisus Hristos faţă de întreaga umanitate; ajungem şi noi un fel de mântuitori, de Hristoşi, cu perspectiva îndumnezeirii".[23a]

Ca terapie a lăcomiei după bunurile materiale, milostenia pornită din iubire faţă de semeni, s-a manifestat practic odată cu întemeierea Bisericii, ca şi comunitate creştină. Cuvintele Domnului că „mai bine este a da decât a lua" (Fapte 20, 35) deveniseră regula de aur sau norma de conduită. Ele exprimau iubirea creştină în acţiune, menită să sfinţească viaţa credincioşilor, eliberând-o atât de lăcomie, zgârcenie, cât şi de pofta de acumulare a bunurilor prisositoare. În prima comunitate creştină nu se ştia ce este al meu şi al tău, fiindcă toate erau de obşte, primind fiecare după cum aveau nevoie: „Şi nimeni nu era lipsit între ei, căci toţi câţi aveau ţarini sau case, vânzându-le, aduceau preţurile celor vândute şi le puneau la picioarele apostolilor..." (Fapte 4, 34–35). Pe de altă parte, soţii Anania şi Safira dornici după acumularea de bunuri pe cale necinstită, au fost pedepsiţi exemplar... (Fapte 5, 1–10). La fel şi Simon Magul a rămas peste veacuri simbolul falsificării darurilor lui Dumnezeu, determinat de filarghirie (Fapte 8, 18–24). Pe de altă parte, Biserica a înscris în calendarul sfinţeniei creştine chipul atâtor sfinţi, care învingând păcatul lăcomiei, au ridicat caritatea pe cele mai înalte culmi, unii ca aceştia împărţindu-şi întreg prisosul avuţiei lor celor nevoiaşi, spre a se mulţumi cu strictul necesar şi a simţi în străfundul inimii lor bucuria de a se fi putut dărui total iubirii lui Dumnezeu şi a semenilor. Fiindcă în aceasta constă forţa morală a milosteniei care învinge lăcomia: în bucuria împlinirii duhovniceşti, a dobândirii calităţii de fiu care imită şi desăvârşeşte opera de milostenie a Părintelui (Luca 6, 36), de a putea vedea în semenul nevoiaş de lângă tine pe Hristos, şi a recunoaşte că Lui i-ai dăruit (Matei 25, 40). De aceea caritatea nu constă numai în ajutorul material oferit celui nevoiaş, ci şi împărtăşirea celui care dă, de bunuri spirituale. Pentru cel ce primeşte, darul are o valoare materială şi se consumă în timp, dar pentru cel ce dă, rămâne un izvor de bunuri spirituale nepieritoare.

În actul de milostenie Dumnezeu consideră, nu numai fapta, ci și voința, dorința interioară! Iar sophrosyne ca sfințenie a sufletului axează actul de milostenie pe naturalețe, discreție și decență; pe iubirea sinceră și dezinteresată izvorâtă din dragostea lui Dumnezeu și împărtășită semenului, adică oricărui om aflat în nevoie și suferință: „Deci când faci milostenie să nu trâmbițezi, înaintea ta... ca să fiți slăviți de oameni... Iar tu făcând milostenie să nu știe stânga ta ce face dreapta ta. Ca să fie milostenia ta într-ascuns și Tatăl tău cel ce vede în ascuns îți va răsplăti la arătare" (Matei 6, 2–4). A preface, adică, iubirea sufletului tău în fapte de ajutorare a celor sărmani și neputincioși care nu-ți pot răsplăti, nu va rămâne totuși fără răspuns. În locul lor îți va răsplăti Pătintele lor și Dumnezeul tău, „El va răsplăti fapta ta cea bună" (Pilde 19, 17). Având ca finalitate imitarea milosteniei lui Dumnezeu, prin adresarea către Hristos (care se identifică cu cel nevoiaș), opera de caritate devine un act de sfințenie. Cel ce o săvârșește devine fiul lui Dumnezeu, și curățindu-și sufletul de întinăciunea poftelor lăcomiei după bunuri, dobândește iubirea atotcuprinzătoare, care îl desăvârșește în Dumnezeu, după îndemnul unui Părinte al Bisericii: „Să biruiască în tine pururea cumpăna milosteniei, până ce vei simți în tine mila lui Dumnezeu față de lume... (căci) nimic nu poate apropia așa de mult inima de Dumnezeu ca milostenia"[24]. De aceea „omul milostiv este doctor chiar al sufletului său, pentru că alungă întunericul patimilor din lăuntrul său, ca printr-o suflare puternică. Iar aceasta este o datorie bună față de Dumnezeu"[25]. Prin aceasta, mila depășește sensul primar și elementar al unei virtuți naturale, și devine prin operele caritative un act de sfințenie, pe care sofrologia creștină, ca megalopsihia l-a afirmat în istorie la cotele cele mai înalte.

Dar și în exercitarea milosteniei se impune dreapta socoteală, sau discernământul, pentru a ști cui trebuie să dai și cât trebuie să oferi. Slăbiciunea întâmpină riscul de a favoriza trândăvia și parazitismul, dând posibilitate profitorilor să acumuleze bunuri pe cale necinstită. Altfel spus, sophrosyne face deosebirea între a da lui Dumnezeu și a refuza pe profitorii și necinstiții lumii... Nu lasă, adică, dragostea să devină slăbiciune, iar milostenia o naivitate și un eșec moral...

Discernământul implică și deosebirea ce trebuie făcută în modul de aplicare a eleemosynei. „Există două feluri de compătimire, citim pe frontispiciul romanului „Suflete zbuciumate" de Ștafan Zweig. Unul plin de slăbiciune și sentimental care de fapt nu este altceva decât nerăbdarea inimii de a se elibera cât mai repede cu putință de penibila înduioșare în fața nenorocirii altora, așadar o compătimire care nici măcar nu este compătimire ci doar o apărare a propriului suflet în fața unei suferințe străine. Și un altul, singurul demn de luat în seamă, compătimirea nesentimentală, dar creatoare, care știe ce vrea și este hotărâtă să îndure totul, cu răbdare și compasiune, până la capătul puterilor ei și chiar mai departe".

Pe de altă parte, sofrosyne menține milostenia în „normalitate", ferind-o de paradoxul risipei și al zgârceniei hapsâne. Fără luciditatea morală a dreptei judecăți milostenia se degradează axiologic, încercând riscul paradoxal al fariseilor de altă dată. Și astăzi conștiința fariseică poate fi remarcată în faptele de milostenie săvârșite din mândrie, pentru aprecierea credinței și obținerea „aplauzelor"... Fapta rămâne însă sub aspect moral, reprobabilă: obiectul e bun, dar scopul e rău; așa că finalitatea poartă timbrul păcatului. Mai mult decât atât, contradicția sau paradoxul moral apare mai evident atunci când „darnicul", „milostivul", „zelosul" aparent și nesincer cade pradă păcatului lăcomiei după bunuri. Acesta îl transformă în avar, hapsân și hrăpăreț, atunci când se ivesc situații favorabile de a-și însuși bunuri care nu îi aparțin... Și astfel se reactualizează faptele „milostivilor" farisei, care „jefuiau casele văduvelor și ale orfanilor" (Matei 23, 13)... Această conștiință fariseică trădează pe „omul cel vechi", „înjugat cu păcatul", căruia oricât i s-au închis „rănile păcatului", mai păstrează totuși cicatricea. „Der Mensch im Widerspruch"i-ar spune Emil Brunner. Oricum, fapt este că mândria și ticăloșia fac totdeauna „casă bună". Dacă li se adaugă și prostia, atunci rezultă dezastrul moral și social...

De aici vedem că fără dreapta socoteală, milostenia decade din menirea ei axiologică și nu-și mai poate îndeplini rolul de antidot al lăcomiei și avariției... Dreapta socoteală ține conștiința morală trează, sigură și dreaptă, asigurându-i statornicia în săvârșirea binelui. Iată încă odată cum prin legea împărătească a cumpătării virtuțile se împlinesc în autenticul lor.

3. TERAPEUTICA MÂNIEI

Am văzut că mânia reprezintă un afect irațional, care înflăcărează sufletul, îl tulbură și îl agită prin impulsivitate și lipsă de control. Ea este la fel de rea ca nebunia și beția, atât prin persistența sa, cât și prin violența de manifestare. Fiind de multe ori greu de stăpânit, poate cauza „instinctul de ucidere" (Killer instinct),motiv pentru care Mântuitorul pe cât posibil cerea eliberarea de sub impulsivitatea violentă și lipsită de control: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: să nu ucizi, că cine va ucide, vinovat va fi judecății; iar eu zic vouă că oricine se mânie asupra fratelui său în deșert, va fi vinovat judecății..." (Matei 5, 21–22). Vedem de aici că Mântuitorul în mod preventiv, combate mânia, ca un păcat al inimii, al sufletului, ca să nu se transforme în fapta păcatului atât de grav al uciderii.

Ne punem întrebarea: care este terapia eliberării de sub povara acestei maladii otrăvitoare a sufletului?

Am văzut că mânia este o pasiune contra firii, un afect irațional provocat de lipsa rațiunii, care ține sub control formele animalice rezultate în urma căderii în păcat. Mânia sau irascibilul este provocat de alte afecte vinovate, precum: ura, invidia, orgoliul, plăcerea, ofensele, tendința de răzbunare, lipsa de iubire și incapacitatea de a ierta și de a uita, precum și lipsa de discernământ, sau dreapta socoteală în aprecierea faptelor precum și dreapta măsură în echilibrarea lor... De aceea cei vechi spuneau: Οὐδεὶς γάρ ποτέ μετ ὀργῆς σοφῶς ἐβούλευσατο (căci nimeni nu poate lua vreodată o hotărâre înțeleaptă la mânie).

a) DREAPTA SOCOTEALĂ

Leacul esențial și primordial în tratarea mâniei este **rațiunea** (ratio-λόγος) sau mai precis „**dreapta judecată**" (lógos orthos), care frânează iraționalul sălbatic spre judecată și echilibru, stingând astfel „explozia" și violența... Sfântul Ambrozie arată că atunci când rațiunea și judecata stau la cârma sufletului aduc mânia în temperanță și ordine, înfrânându-i impulsivitatea oarbă[26].

La rândul său Sfântul Vasile cel Mare atrage atenția: „Dacă vei lua aminte la tine însuți, vei *potoli mânia*, ca pe un mânz nesupus și neînfrânt; cu *lovitura rațiunii o vei atinge, ca și cum ai lovi-o cu o vergea;* îți vei stăpâni limba și nu-ți vei îndrepta mâinile asupra celui ce te-a mâniat..."[27].

Sfântul Grigorie de Nazianz arată că această maladie a irascibilului poate fi tratată mai cu seamă într-o formă profilactică, prin detașarea minții de la ea, și îndreptarea rațiunii spre Dumnezeu, care aduce liniștea sufletului, iar flacăra incendiară a mâniei poate fi stinsă prin rușine și teamă. Și aceasta pentru că mânia în continuu se aprinde pe sine și se amplifică în vâlvătaia flăcărilor, răsturnând judecata care îl conduce pe om[28].

Pe lângă rațiunea trează, adică dreapta judecată aflată la postul de comandă a sufletului, ca o primă terapie a mâniei, Sfinții Părinți recomandă încă două virtuți: **blândețea și răbdarea**. Acestea aduc întotdeauna liniștea, calmul, temperanța și înfrânarea mâniei tulburătoare și incendiară[29].

b) BLÂNDEȚEA

Sfântul Ioan Scărarul spune că blândețea „este o dispoziție neschimbătoare a minții, prin care ea rămâne aceeași, fie în cinstiri, fie în necinstiri. Blândețea constă în a rămâne netulburat față de ocările pe care le îndreaptă aproapele împotriva noastră și în a face sincere rugăciuni pentru dânsul. Blândețea este stânca deasupra mării mâniei, de care, lovindu-se, se sfarmă toate valurile, fără ca ea să poată fi clintită vreodată din loc... Blândețea este ajutătoare a ascultării, călăuză a frățietății (obștii fraților), *frâu celor ce se înfurie, curmare celor ce se mânie,* dăruitoare a bucuriei, imitatoare a lui Hristos... Domnul tronează în inima celor blânzi, sufletul tulburat (furtunos) este scaun al diavolului. „Blânzii vor moșteni pământul" (Matei 5, 4) mai bine-zis vor stăpâni pământul, iar bărbații mânioși vor fi nimiciți din pământul lor. Sufletul blând este tronul simplității, mintea mânioasă însă este născătoare a răutății... Sufletelor celor blânzi se va umple de cunoștință, dar mintea mânioșilor sălășluiește împreună cu întunericul și neștiința. Întâlnindu-se odată între dânșii mâniosul și fățarnicul, n-au putut găsi nici un cuvânt sincer în discuția lor. Dacă ai deschide inima celui dintâi ai găsi într-însa nebunie, iar cercetând sufletul celui de al doilea, vei vedea în el viclenie..."[30].

Pildă de biruință a blândeței, care destramă mânia, ne-a oferit-o Mântuitorul însuși, după cuvintele Sale: „Învățați de la Mine că sunt blând și smerit cu inima" (Matei 11, 29). „Deși este stăpânul cerului și al pământului", „s-a adus ca o oaie spre înjunghiere și ca un miel fără glas nu și-a deschis gura Sa". A îndurat scuipări și loviri. Nu s-a certat și nu a strigat în timpul batjocoririi și torturii. Pe tâlharul plin de răutate nu l-a zdrobit. Dacă se ține seama de cel ce suferă, nu se poate face comparație între suferințele noastre și cele ale Domnului"[31]. Dacă cineva socotește că te insultă considerându-te că ești sărac, amintește-ți că Mântuitorul „bogat fiind, s-a făcut pentru noi sărac" (II Cotinteni 8, 9). „Iar dacă te califică ca prost și neînvățat, adu-ți aminte de insultele cu care dușmanii îi batjocoreau adevărata Înțelepciune. Dacă te vei mânia, confirmi insulta, iar dacă nu te mânii, rămânând indiferent, cel ce te insultă se va rușina. Ai fost pălmuit? La fel și Domnul a fost pălmuit. Ești scuipat? Și Domnul nostru a fost scuipat... Ești calomniat? Și el a fost calomniat, deși era judecător. Ți-au sfâșiat haina? Și pe Stăpânul l-au dezbrăcat și au împărțit hainele Lui între ei. Tu nu ai fost nici condamnat la moarte, și nici răstignit pe cruce. Domnul le-a suportat pe toate și nu s-a mâniat, ci a rămas blând"[32].

Cel care prin blândețe învinge mânia, rămâne invulnerabil atunci când este insultat. Iar dacă totuși sufletul îi va fi afectat, nu se va răzbuna, nici nu se manifesta în afară, ci va avea puterea sufletească de a tăcea, ținând mâhnirea în sine[33].

Mai mult decât atât, blândețea devine o terapie a mâniei, prin învingerea răului cu binele, blestemul cu rugăciunea, brutalitatea cu bunăvoință și ura prin iubire, făcându-ți din dușmanul plin de mânie, un atașat și chiar un prieten. Aceasta dovedește – spune Sfântul Grigorie Teologul – că dacă natura a sădit în noi mânia, Dumnezeu și natura ne-a dat rațiunea ca să o putem stăpâni[34].

Am văzut că Mântuitorul se oferă ca pildă de „blândețe și smerenie". Aceasta înseamnă că între blândețe și smerenie există o legătură organică, ele fiind în multe aspecte similare[35]. Sfântul Ioan Scărarul arată în mod sugestiv și plastic că „precum lumina zorilor precede ivirea soarelui, tot astfel blândețea este înainte-mergătoare smereniei"[36]. Asemenea blândeței,

smerenia este și ea o terapie a mâniei. Este știut faptul că de multe ori mânia, ca iritare a sufletului pornește din orgoliu. Neluând însă în seamă jignirile ce ne sunt adresate, prin educarea smereniei o vom lecui cu calmul și liniștea care o „desumflă". „Dacă te jignește un copil – spune Sfântul Vasile cel Mare – faci din insulta lui un temei de râs. Când un nebun îți atribuie cuvinte de necinste, îl socotești mai degrabă vrednic de milă decât de ură... Rana provocată de mânie nu se datorește orgoliului îndreptat contra ta, ci a părerii pe care fiecare o are despre sine[37].

Sfântul Ioan Scărarul ne învață că arătând mereu atitudini de blândețe față de semen, aceasta îl împiedică să se înfurie, și îl determină să devină primul care risipește orice mânie[38].

De aici vedem că alungând mânia din suflet, blândețea corelată cu iubirea se extinde în relațiile interpersonale până la iubirea vrăjmașului, pentru ca dezarmându-l de sub obsesia mâniei și urii, să-l transforme în prieten... În felul acesta blândețea ridică sufletul omenesc spre katharsis, ca o împlinire a sophrosynei.

c) RĂBDAREA

În primul rând trebuie să spunem că răbdarea înseamnă a suporta relele ce ne vin de la oameni și din împrejurări, fără a ne irita și tulbura, ci a ne abține, stăpânindu-te pe tine însuți după cum ne spune Scriptura: „cel domol la mânie e mai de preț decât un viteaz, iar cel ce își stăpânește duhul este mai prețuit decât cuceritorul unei cetăți" (Pilde 16, 32).

Prin răbdare putem să ne stăpânim faptele și cuvintele prin care se exprimă mânia, știut fiind că „cel încet la mânie (răbdător) este bogat în înțelepciune, iar cel ce se mânie degeaba își dă pe față nebunia" (Pilde 14, 29); precum: „un răspuns blând domolește mânia, pe când un cuvânt aspru ațâță mânia" (Pilde 15, 1). Sfinții Părinți acordă multă importanță tăcerii ca mijloc eficient de a frâna partea irascibilă. „Cel care nu scoate nici o vorbă este asemenea unei case plină de iubire și rămâne nemișcat înaintea mâniei"[39].

În al doilea rând, răbdarea se îndreaptă și spre viața semenilor. Și aici apare mai ales mânia sau irascibilitatea, când se pune problema de a-i suporta pe toți: πάντας βάσταζε îndemna Sfântul Ignatie pe Policarp. „**Rabdă-i pe toți în dragoste precum și faci**" continuă mai departe epistola[40]". Desigur că nu e ușor să întâmpini fără mânie și întristare, ci cu îngăduință și iertare situațiile și confruntările nedorite și tensiunea conflictuală în relația cu semenii. E adevărat că există oameni de bine, firi generoase, înclinate spre înțelegere și pace, dar sunt și firi dificile, intersate, neînțelese, impulsive sau chiar rău voitoare... Sunt oameni cu care cel mai bun lucru este să nu-ți faci de lucru cu ei!... Suportându-i și pe aceștia cu înțelepciune și iubire pentru ca pacea și buna înțelegere să rămână

întotdeauna biruitoare, îți solicită desigur o energie morală care nu odată îți pune răbdarea la încercare. Dar „**a învinge mânia și injuria este o comoară a răbdării**", spune Sfântul Ciprian[41]. Aceasta nu este însă o pierdere, ci un câștig duhovnicesc, fiindcă „cine știe să rabde mai mult, acela își va păstra o pace mai îndelungată"[42]. Tot câștig duhovnicesc se obține și atunci când răbdarea se omogenizează cu iubirea (care „toate le rabdă" I Cotinteni 13, 7) în terapia mâniei. Prin răbdarea acordată semenului, mânia lui primește răspunsul binecuvântării mele. „Te-a insultat cineva? Tu binecuvântează! Te-a lovit cineva? Tu rabdă! Te disprețuiește cineva și te socotește cineva de nimic? Tu reflectează că ești făcut din pământ și că în pământ te vei întoarce. Arătându-te invulnerabil insultelor, îi faci dușmanului imposibilă răzbunarea. Făcând din mânia altuia **prilej de filosofie personală**, îți pregătești marea cunună a răbdării, diverselor insulte care îți sunt adresate, răspunde-le cu tăcere. Când la rândul tău te ispitește pofta de a insulta, gândește-te că ești pus la încercare, anume dacă *cu* **ajutorul răbdării treci de partea lui Dumnezeu, sau cu mânia treci la adversar**. Dă judecății tale timpul de a alege partea cea bună. Ce e mai dureros pentru un dușman decât să vadă pe adversarul său neatins de insulte? Să nu-ți lepezi dreapta judecată și să nu dai curs insultărilor. După cum cel ce lovește pe cineva insensibil se pedepsește pe sine, fiindcă nici pe dușman nu se răzbună și nici mânia nu o consumă, tot astfel cel ce insultă pe cineva insensibil la pedepse, nu poate găsi o mângâiere a patimii sale. Dimpotrivă, se chinuiește. **El apare insultător, iar tu mărinimos; el mânios și dificil, iar tu răbdător și blând**"[43].

Mai mult decât atât, având datoria să cultive roada Duhului Sfânt, credinciosul este îndemnat spre îndelunga-răbdare (macrothymia-Galateni 5, 22), ca o imitare a lui Dumnezeu, „iertând unul altuia precum și Dumnezeu v-a iertat vouă în Hristos" (Efeseni 4, 32). Îndelunga răbdare a lui Dumnezeu vizează totdeauna mântuirea omului. Ea este îndelunga așteptare a reîntoarcerii omului la Dumnezeu prin pocăință (Romani 2, 4; 1 Petru 3, 20; 11 Petru 3, 9, 15). Este expresia iubirii „care toate le rabdă" (1 Corinteni 13, 7). Raportată la sophrosyne, macrothymia reprezintă biruința raționalului asupra impulsivității iraționalului. A nu te „lăsa biruit de rău, ci a birui răul cu binele" (Romani 12, 21), sau a „ierta de șaptezeci de ori câte șapte" (Matei 18, 22), și nu numai de formă, ci din toată inima (Matei 18, 22), nu este la nici un caz o slăbiciune, fiindcă nesfârșita iertare și uitare a răului temeluită pe macrothymia reprezintă mai presus de orice și de fiecare dată o victorie a raționalului, care impune umanul asupra sălbăticiei învolburate a irascibilului, transformând astfel tensiunea sufletului în energie creatoare și dobândind pe sophrosyne ca hesykia.

Iată acum chipul senin al sufletului omenesc pătruns de sophrosyne ca rezultat al terapiei mâniei prin răbdare, ca roadă a Duhului Sfânt, redat în celebra personificare al lui Tertulian: „Fața îi este liniștită și binevoitoare, fruntea senină, decontractată de nici un rid al tristeții și al mâniei. Sprân-

cenele neîncruntate a supărare, cu ochii privind în jos de umilință, nu de nefericire. Gura însemnată cu cinstea vorbirii măsurate, culoarea cum se cuvine celor liniștiți și nevătămători... îmbrăcămintea curată și căzând cuviincios pe corp, ca una care nici nu se fălește, nici nu dezonorează. Șade pe tronul acelui spirit prea blând și prea bine voitor, care nici nu se frământă în vârtej, nici nu se întunecă de nor, ci este o seninătate tânără, deschis și simplu, cum l-a văzut pentru a treia oară Ilie. Unde este Dumnezeu, acolo este și fiica Sa, răbdarea. Așadar, când coboară Duhul lui Dumnezeu, îl însoțește în chip nedespărțit răbdarea. Dacă o vom despărți de Duhul, va rămâne în noi pentru totdeauna? Nu știu cât ar sta cu noi. Fără ea, ca însoțitoare și conducătoare în orice loc și timp, spiritul nostru în mod sigur s-ar înăbuși. Sigur n-ar putea rezista la atacurile dușmanului, fiindcă i-ar lipsi mijlocul de a rezista."[43a]

Pe lângă cele arătate mai sus, ca forme ale terapiei mâniei pot fi și altele. Ele sunt rezultatele **înțelepciunii practice ale fiecăruia, aplicată în diferite împrejurări sau situații**. Sfântul Grigorie de Nazianz arată că prin **tăcere** sau chiar printr-o **glumă putem dezarma pe cel pornit cu mânie contra noastră**[44].

Despre **Socrate** se spune că atunci când simțea că se mânie, își **îndulcea vocea, începea să surâdă și privea blajin, nelăsându-se biruit de patimă**[45].

Evagrie arată că „mânia o domolește desăvârșit **cântarea de psalmi**, îndelunga răbdare și mila"[46].

La fel și **Sfântul Vasile cel Mare** arată că **„psalmodierea face sufletele senine**, procură pacea, calmează tumultul și mulțimea gândurilor"[47].

După cum am văzut și în alte cazuri, prin muzică regăsim pe sofrosyne ca liniște a sufletului, în măsură să tempereze pe thymos și orge.

De mare importanță în terapia mâniei este **rugăciunea** ca ridicare și curățire a gândului prin comunicarea cu Dumnezeu, precum și **pocăința**, ca regret pentru faptele săvârșite din mânie: „Precum tot aruncând câte puțină apă peste un foc, până la sfârșit îl stingem, tot astfel și lacrima plânsului celui adevărat (al pocăinței) poate să stingă văpaia mâniei și furia"[48].

Nu vom încheia aceste referiri la terapia mâniei, înainte de a reveni, după sfatul Sfinților Părinți, la profilaxia ei, care constă în strădania de a nu lăsa ca patima mâniei să se instaleze și să prindă rădăcină în sufletele noastre, amplificându-se apoi tot mai mult și dominându-ne viața duhovnicească. Se cuvine să nu o lăsăm în suflet, ci să ne debarasăm de ea cât mai curând, după cuvântul Apostolului: „Soarele să nu apună peste mânia voastră..." (Efeseni 4, 26).

4. TERAPEUTICA DESFRÂNĂRII

Dat fiind faptul că desfrâul este o deviere și un declin a conduitei cuvenite impusă de natură, reprezintă o defecțiune de mentalitate și comportament. Deși este un păcat al trupului, terapia trebuie căutată mai întâi în schimbarea de mentalitate.

Dacă păcatul coboară mintea în poftele carnale, devenind „νοὸς τῆς σαρκὸς" (Coloseni 2, 18), înrobită de ceea ce Fericitul Augustin numea „concupiscentia carnalis", terapia vine cu antidotul temperanței, fiindcă numai aceasta poate să înceapă „conversio amoris". Adică, dacă instinctul desfrâului pornește din egoismul feroce, ca iubire sălbatică și animalică față de sine, temperanța schimbă direcția acestei iubiri dinspre eul păcatului tiranizat, spre iubirea lui Dumnezeu, care revărsându-se în suflet, pune instinctul sub instanța conștiinței, și prin harul divin o îndreaptă ca iubire răspuns spre neprihănita iubire a lui Dumnezeu.

Am văzut cum Sfântul Maxim Mărturisitorul demonstrează posibilitatea **convertirii patimilor (afectelor) în virtuți**. În cazul nostru, pofta care determină desfrâul se poate preface într-un dor spiritual după cele dumnezeiești, dar plăcerea, adică erosul voluptatis pe care îl aduce el, se poate preface în bucuria curată pentru conlucrarea de bunăvoie a minții cu darurile dumnezeiești.

Sfântul Ioan Scărarul le confirmă toate acestea printr-un exemplu concret. El spune că i-a fost istorisită o întâmplare de foarte înaltă castitate. Văzând cineva o femeie foarte frumoasă, în loc să-și întărâte pofta, slăvea cu acest prilej pe Creatorul ei, și numai la vederea ei, gândul lui se îndreptă spre iubirea lui Dumnezeu, iar din ochi izvorau lacrimi[48a].

Dar la acest stadiu de desăvârșire nu se ajunge dintr-o dată, ceea ce înseamnă că **terapia desfrâului se desfășoară progresiv**. Se începe cu enkrateia (simpla înfrânare) și apoi se urcă treptat spre culmea apathiei (nepătimirea). În felul acesta, terapia desfrâului nu-și propune să modifice natura printr-un șoc dur de anulare, ci **printr-o educare** ce va orienta spre învierea din păcat și necontenita înnoire duhovnicească.

Sfântul Apostol Pavel scria corintenilor: „Din cauza desfrânării, să-și aibe fiecare femeia sa, și fiecare femeie să-și aibe bărbatul său... să nu vă lipsiți unul de altul, decât din bună înțelegere... și iarăși să fiți împreună să nu vă ispitească satana pentru neînfrânarea voastră" (I Corinteni 7, 2–5).

După cum vedem, Apostolul se adresează unei comunități nu de mult încreștinată, în care credincioșii încă mai păstrau în dorințele lor reminiscențele păcatelor în care au trăit altă dată. Se știe prea bine că în Corint desfrânarea era ridicată la rang de cult, încât deveniseră de-a dreptul „proverbiali" la acest capitol. „A se trăi ca în Corint" (Korintiazestai) era socotit un termen de comparație în lumea veche, spre a evidenția că aici

desfrâul devenise o obişnuinţă, o deprindere, un mod de a vieţui fără nici un fel de ruşine. Evanghelia aduce într-adevăr înnoirea morală, dar Apostolul ştia şi vedea că „omul vechi" nu murise în întregime. Ispita neînfrânării lor de altă dată putea oricând reînvia, asemenea unor buruieni, care deşi smulse, mai păstrează totuşi parte din rădăcina lor, şi ivirea unor condiţii favorabile, vor încolţi din nou... Apostolul ştia că „obişnuinţa este a doua natură", de aceea procedează pedagogic, cu mult tact şi discernământ. Ca fiecare bărbat să-şi aibe femeia sa şi fiecare femeie să-şi aibe bărbatul său era desigur prima treaptă, prima fază a înnoirii morale pentru combaterea desfrâului. Mai întâi se iau măsurile de prevedere, se asigură temelia, şi apoi se ridică edificiul virtuţii, al înduhovnicirii. Mai întâi se crează condiţiile de înfrânare adaptate situaţiei, pe urmă, în treapta a doua şi a treia vin darurile speciale duhovniceşti, cu referire la vocaţia fiecăruia. Mai întâi Apostolul se adresează unor „oameni trupeşti, ca unor copii (duhovniceşti), hrăniţi cu lapte, nu cu bucate, fiindcă nu le puteau mânca" (I Corinteni 3, 1–2).

La fel se adresează Apostolul şi văduvelor tinere, pe care le îndeamnă „să se mărite, să nască copii, să chivernisească în casă, ca să nu dea nici o pricină potrivnicului spre ocară; căci unele s-au şi abătut după satana" (I Timotei 5, 14–15).

Pe de altă parte, această ferire de desfrânare asigurată prin căsătorie prezintă şi un aspect pozitiv, de întărire, de consolidare a legăturii dintre soţi şi a unităţii familiale temeluită pe iubire ca un element esenţial, determinant al fidelităţii şi al comuniunii înfrânate. Şi pentru nişte „copii duhovniceşti" această iubire era mai întâi la nivelul comuniunii trupeşti strict biologice, sau fiziologice, în care „**eros voluptatis" este orientat de** la **plăcerea ca scop în sine, la plăcerea ca mijloc de a asigura unitatea celor doi soţi, pentru consolidarea unităţii familiale**. De aici şi precizarea care o face Apostolului, arătând că „femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia" (I Corinteni 7, 4). Numai după ce se va consolida această reciprocitate dintre bărbat şi femeie, ca să-şi aparţină unul altuia, la început trupeşte, se va pune stavilă desfrâului. Iar înfrânarea ca un exerciţiu spiritual redat prin abţinerea de la plăcerea fizică pentru „îndeletnicirea cu postul şi cu rugăciunea" (I Corinteni 7, 5), chiar şi numai pentru o scurtă perioadă de timp, a „nu cădea în ispită", reprezintă o metodă pedagogică a ridicării comuniunii dintre soţi pe un plan spiritual, pentru a înţelege şi aplica în viaţă valoarea tainei căsătoriei „în Hristos şi în Biserică" (Efeseni 5, 32). Pe măsura creşterii duhovniceşti în Hristos, a maturizării (Efeseni 4, 13–14), pe măsură ce trupurile vor avea tot mai mult amprenta Duhului Sfânt (I Corinteni 6, 19), impusă de „înnoirea duhului minţii, îmbrăcaţi în omul cel nou, zidit după chipul lui Dumnezeu întru sfinţenie" (Efeseni 4, 23–24), atunci „orice desfrâu şi de orice necurăţenie nu se va mai pomeni (şi vor trăi) aşa cum se cuvine sfinţilor" (Efeseni 5, 3). În felul acesta se

face trecerea de la aspectul uman la cel divin al căsătoriei. Astfel, „divinul devine cheia de boltă a comuniunii conjugale. Fiinţa sau esenţa căsătoriei se va întemeia pe sensul divin al unui act, şi anume pe **sensul dăruirii**. Ori, această dăruire nu înseamnă nici simplă **pornire erotică şi nici interes**... Căutând voluptatea pe care ţi-o procură instinctul erotic nu poţi spune că te dăruieşti... La fel, nici interesul nu-ţi cere decât să primeşti, nicidecum să dai. Adevărata dăruire care defineşte sensul divin al căsătoriei nu poate fi găsită decât la confluenţa iubirii cu viaţa... Dăruirea devine egală cu jertfa, dar jertfa la rândul ei, nu este moarte, ci după modelul divin, este viaţă. Menirea iubirii în căsătorie este **unirea**, iar menirea unirii este dăruită spre naşterea de prunci... Prin aducerea în existenţă a unor noi ipostaze umane, prin copii pe care îi nasc, soţii nu cunosc egoismul vieţii în doi, ci se întrec pe ei înşişi, crează o lume nouă prin care se continuă zidirea omului. Fără transmiterea vieţii, alianţa dintre soţi nu ar avea dreptul să poarte nici numele de iubire. Căci în această iubire se răsfrâng razele unei alte iubiri, nu de pe pământ, ci din cer, care se vrea împărtăşită de cât mai multe ipostaze create"[49].

De aici rezultă că aspectul esenţial şi determinant în terapia desfrâului, ca de altfel şi a lăcomiei, este ca plăcerea (sau pofta) **să nu se transforme din mijloc în scop**. Când ea devine scop în sine, se produce o răsturnare valorică, în sensul că plăcerea se dezvoltă în patimă înrobitoare.

Referindu-ne mai îndeaproape la terapeutica desfrâului vom spune că mai întâi trebuie să pregătim terenul duhovnicesc, eliminând cauzele care duc la desfrânare, şi apoi să oferim terapia de însănătoşire a firii.

Sfinţii Părinţi sunt cu toţii de acord că păcatul desfrânării ca perversiune a simţământului sexual este provocat în modul cel mai general şi mai des întâlnit de plăcerea, sau de pofta, de lăcomia pântecului, de mâncarea şi băutura abundentă şi nesăţioasă... „Este cu neputinţă să cadă cineva în desfrânare – spune Evagrie – dacă mai întâi nu a fost doborât de lăcomia pântecului"[50].

De aceea Apostolul ne sfătuieşte: „nu vă îmbătaţi de vin, în care este desfrânare" (Efeseni 5, 18). Asemenea unei sobe în care arde focul, este şi pofta desfrânării, spun Părinţii patericului şi ai filocaliei. Pe măsură ce punem lemne, ea va da tot mai multă căldură, chiar dacă nu voim noi. Să oprim punerea lemnului, şi se va potoli şi căldura patimei...

La această ispitire trupească, devenită condiţie „sine qua non" pentru viaţa trăită în neprihănita castitate, trebuie să avem în atenţie în terapeutica desfrâului şi celelalte forme de manifestare ale ispitei, atât interne, cât şi externe, care „aţâţă" dorinţa şi întreţin poftele amăgitoare ca pe o ardere a sufletului spre flacăra pătimaşă, care după ce incendiază inima cu imaginea plăcerii, o târăşte spre declanşarea faptei păcătoase, ce duce la patima înrobitoare ca suferinţă morală... Sfântul Apostol Ioan sintetizând ispitirea internă şi externă, o axează pe trei factori: „pofta trupului, pofta ochilor şi trufia vieţii" (1 Ioan 2, 16); iar sfântul Iacob concluzionează:

„Fiecare se ispitește fiind tras și amăgit de pofta sa. După aceea, pofta zămislind, naște păcat, iar păcatul săvârșindu-se, naște moartea" (Iacob 1, 14–15).

Sfântul Ioan Casian arată că pofta desfrânării „începe să supere pe om de la cea mai fragedă vârstă. Mare și cumplit război este acesta și luptă îndoită cere. Căci acest război este îndoit, aflându-se și în suflet și în trup. De aceea, trebuie să dăm lupta din două părți împotriva lui. Prin urmare nu ajunge numai postul trupesc pentru dobândirea desăvârșitei neprihăniri și adevăratei curății, de nu se va adăuga și zdrobirea inimii și rugăciunea prelungită către Dumnezeu și citirea deasă a Scripturilor și osteneala și lucrul mâinilor, care abia împreună pot să oprească pornirile cele neastâmpărate ale sufletului..."[51].

a) PRIVEGHEREA

Pentru a opri pofta spre desfrânare, sau pentru a pune stavilă săvârșirii păcatului, Părinții Bisericii recomandă **virtutea priveghereii** (sau trezvia), prin care suntem mereu cu sufletul treaz, mereu atenți la păcat, totdeauna hotărâți să nu-l săvârșim.

Starea de priveghere are un caracter introspectiv. Ea se manifestă prin „**atenția la sine însuși**". Sfântul Vasile cel Mare i-a închinat o omilie, intitulată: πρόσεχε σεαυτῷ[52]. Privegherea sau atenția este expresia îndemnului apostolic de a *fi treaz* (I Petru 5, 8 – νήψατε). Factorul sufletesc în acțiune este **atenția**. Ea este păzitoarea inimii, oferind imaginea paznicului, a santinelei, care stă la poarta inimii spre a opri orice gând rău ce vrea să se furișeze în suflet. Sfinții Părinți vorbesc de paza inimii, ca de paza unei fortărețe: φυλακή καρδίας; și de paza minții, a păstrării curate a duhului: τήρησις νοός.

Atenția ca păzitoare a inimii și a minții îndeplinește o funcție de apărare. Iar ca metodă îndreptată împotriva gândurilor rele este **cuvântul** îndreptat spre Dumnezeu. Iisus Mântuitorul lumii a răspuns ispitirii diavolului prin cuvântul Scripturii, fără să accepte alte discuții... Există deci o **împotrivire sau o combatere** prin cuvânt a gândurilor rele ce bat la poarta inimii și a minții. Această combatere poartă numele în literatura filocalică de „**antirrhesis**". Aceasta este **rugăciunea**. Deci gândurile rele, care generează păcatul în general și cel al desfrânării în special, sunt „**nepsis**" și „**antirrhesis**". Legătura dintre atenție și rugăciune apare evidentă și prin asemănarea termenilor patristici care le redau. Atenției i se spune „πρόσοχε"; iar rugăciunii: „προσεύχε"[53].

Dar să vedem amănuntele:

Virtutea privegherii are două aspecte: unul interior și altul exterior.

Aspectul interior al privegherii privește ceea ce am văzut că Mântuitorul a numit păcatul inimii (Matei 5, 28), desfrâul săvârșit în suflet. De aceea, **privegherea interioară** vizează mai întâi, ceea ce Părinții numesc „**lupta de gând**".

Cei vechi spuneau că gândul se află totdeauna într-o neîntreruptă și dinamică mișcare spre noutatea axiologică, care necontenit îi asigură devenirea: *„noesis tou néou hésis"* (Gândul e o dorință a noului – Platon, Cratylos, 411, e). Părinții filocalici exprimă într-o formă foarte plastică, dinamica și neîntrerupta mișcare a gândului. Sfântul Casian arată că „precum moara, câtă vreme e mișcată de apă, nu se poate opri de la sine, dar stă în puterea morarului să macine grâu sau neghină..., tot astfel și cugetarea noastră, fiind mereu în mișcare, nu poate sta fără gânduri, dar stă în puterea noastră să gândim cele duhovnicești sau cele trupești"[54]. Sub aspect psihologic plăcerea sau pofta desfrânării apare sub formă de momeală, în gând. Ea este numită „προσβολή" sau „sugestio". E prima fază a ispitei, care oferă doar imaginea păcatului. Dacă nu o stăvilim, înlocuind-o mai ales prin rugăciune, sau prin alte gânduri bune sau evlavioase, ea va crește mereu și își va contura tot mai mult forma prin ceea ce Fericitul Augustin numea „delectatio". E vorba de o desfătare sufletească a poftei. În această „plăcere" apare forma păcatului. Gândul devine „necurat și duce mintea la stricăciune" spune Evagrie[55]. Afectul irațional și ireproșabil, câștigă „argumentele" minții, iar rațiunea, în loc să fie frâul care oprește, ea va alimenta desfrâul, care finalizează accepțiunea păcatului, prin „consensus" (συγκατάθεσις) și apoi fapta (actio). După cum putem remarca, virtutea privegherii trebuie să țină mereu mintea trează, și aceasta la rândul ei, gândul curat. Iar „paza gândului" se împlinește prin discernământ (διάκρισις) ca deosebire între ceea ce este bine, de ceea ce este rău.

Aceasta se realizează prin conștiința morală existentă în sufletul omenesc. Sineidesis având în esența ei elemente intelectuale, reprezintă tocmai capacitatea deosebirii dintre bine și rău, indicând orientarea axiologică a acțiunilor umane. Iar când conștiința morală este dreaptă, sigură și trează, își îndeplinește funcționalitatea prin acceptarea și urmarea binelui, respectiv a virtuții, și evitarea patimei. De aici rezultă în concret biruința virtuții asupra plăcerii, adică afirmarea discernământului sau dreapta socoteală ca forță morală.

În concret, prin biruința virtuții asupra plăcerii oricât de „dulceagă" și derutantă ar fi aceasta, înțelepciunea practică sau dreapta socoteală te orientează totdeauna spre finalitate (respice finem!), iar sfârșitul patimii înseamnă înrobirea. De aceea Sfântul Vasile cel Mare recomanda ca mintea să fie întreținută mereu neprihănită prin paza gândului. Iar paza gândului înseamnă neîntrerupta „**atenție la tine însuți**": „Fiecare animal are prin fire de la Dumnezeu, Creatorul lumii, instinctul conservării ființei sale, spune Sfântul Vasile cel Mare. De cercetezi temeinic totul, vei vedea că cele mai multe animale se feresc instinctiv de tot ceea ce le vatămă, și printr-o pornire naturală, se îndreaptă să mănânce numai ce le este folositor. Nouă însă Dumnezeu, Învățătorul nostru ne-a dat această mare poruncă, adică să facem cu **ajutorul rațiunii**, ceea ce animalele fac din instinct, ne-a

poruncit ca, pe cele săvârşite de animale prin instinct, noi să le facem **cu luare aminte** şi cu o continuă **supraveghere a gândurilor**, ca să putem păzi cu străşnicie darurile date nouă de Dumnezeu. Să fugim de păcat, după cum animalele fug de ierburile otrăvitoare; să urmăm dreptatea, după cum ele caută iarba cea hrănitoare. Ia aminte la tine însuţi, ca să poţi deosebi ce-i vătămător de ce-i mântuitor... Ia aminte la tine însuţi, adică la sufletul tău. Pe el împodobeşte-l, de el poartă de grijă, pentru ca prin *lucarea aminte* să fie îndepărtată toată întinăciunea venită peste el din pricina răutăţii, să fie curăţit de toată ruşinea provenită de pe urma păcatului, să fie împodobit şi să strălucească cu toată frumuseţea virtuţii..."[56].

Al doilea aspect al virtuţii privegherii este **aspectul ei exterior**, prilejuit de ispita din afară, de ispita lumii, care acţionând asupra simţurilor, le stimulează spre păcat. E vorba de „pofta trupului care se împreună cu pofta ochilor" (I Ioan 2, 16). De aceea pe drept cuvânt putea spune Sfântul Grigorie Teologul că oprirea privirii pofticioase înseamnă stăpânirea asupra adulterului[57].

b) ORA ET LABORA

Sub aspect pozitiv, terapia desfrâului se poate realiza eficient prin muncă, prin activităţi creatoare. Lenea sau trândăvia este păcatul care aţâţă gândul, aprinde pofta şi declanşează patima. Ceea ce este rugăciunea pentru privegherea interioară, ca un mijloc de regăsire a sufletului în Dumnezeu, este munca în privegherea exterioară. Prin activitatea intelectuală şi manuală energia sexuală se „converteşte" în energie creatoare, îndreptată spre valorile morale, economice etc. De aceea se chiar vorbeşte şi se aplică cu mult succes „**ergoterapia**", pentru combaterea stărilor psihice obsesive, a poftelor oarbe, care înăbuşă firea, ţinând-o într-o formă statică, ca într-o mlaştină îmbâcsită de noroi, din care greu se mai poate ieşi. Această îmbinare armonică între rugăciune şi munca fizică şi intelectuală a devenit din cele mai vechi timpuri deviza monahismului („ora et labora"), care în esenţa sa are votul castităţii sau al feciorei. Iar „castitatea – remarcă Sfântul Ioan Scărarul – este o virtute atât de înaltă, încât unii din Părinţi au îndrăznit să o numească apathie (eliberare de patimi)"[58].

5. TERAPEUTICA MÂNDRIEI

Am văzut că mândria este un păcat în exclusivitate al sufletului. El constă în pierderea proporţiei şi a identităţii proprii. Este păcatul luciferic prin care te excluzi din iubirea lui Dumnezeu, refuzi să-L mai recunoşti pe

El stăpân, şi în locul lui te pui pe tine însuţi, faci din tine un idol căruia i te închini, şi ceri şi altora să se închine... Este egoismul în forma lui dură şi sălbatică, izvorul şi originea multor patimi care destramă viaţa sufletească şi crează stările şi situaţiile conflictuale cu semenii....

Dacă mândria este o patimă a sufletului, mai precis a raţiunii sau a gândului, terapia ei constă în mod evident în **schimbarea de mentalitate**. Iar această schimbare de mentalitate se împlineşte prin două virtuţi: **smerenia** (tapeinofrosyne – gândul smerit) şi **pocăinţa** (metanoia – schimbarea, transformarea gândului). Şi fiindcă mândria este egoism care întinează viaţa duhovnicească cu tot felul de patimi ale izolării de Dumnezeu, de semeni şi de întreaga creaţie, terapia unei astfel de mândrie–egoism (filautia) se realizează prin curăţia de patimi, printr-o **inimă plină de milă pentru toată făptura**.

a) VIRTUTEA SMERENIEI

Înainte de a arăta modul în care smerenia este antidotul mândriei, se cuvine să o determinăm ca virtute. Cuvântul „humilitas" avea în lumea antică înţelesul de micime, înjosire, descurajare, neputinţă, sărăcie... Cei vechi spuneau: „humilitas dicitur ab humo", definind prin aceasta atributul existenţei materiale şi spirituale a celor lipsiţi de puterea de afirmare în viaţă. Astfel, orice formă de declin moral, care te face să te simţi ruşinat, copleşit, şi să „priveşti în pământ", era considerată umilinţă; ca şi toate formele de descurajare morală determinată de lipsa unei energii eficiente... Umiliţi erau conducătorii încinşi în lupte, prizonierii de război, şi odată cu ei cetăţile şi popoarele învinse, care trebuiau să suporte jugul asupririi, dispreţul învingătorilor şi supunerea faţă de ei. La fel şi corespondentul grecesc „ταπεινότης" (de la ταπεινόω: a coborî, a reduce, a înjosi, a micşora, a se descuraja), avea înţelesul de condiţie josnică, înjosirea caracterului, a sentimentelor, sau condiţia de viaţă mizerabilă, lipsită de energia sau puterea de afirmare.

Mântuitorul oferă smereniei un cu totul alt înţeles. Şi anume, El face din **smerenie o virtute religios-morală.** Noul înţeles al smereniei este dat de întruparea, activitatea şi jertfa Mântuitotului, care alcătuiesc kenoza. „Dacă pentru mântuirea omului se întrupează însuşi Fiul lui Dumnezeu, persoana doua a Treimii dumnezeieşti, şi îmbracă pământeasca noastră haină, „chipul robului luând şi întru asemănarea oamenilor făcându-se şi introducând astfel pe om în sânul Treimii – ceea ce nu se petrece nici cu îngerii – înseamnă că demnitatea omului este foarte înaltă. Aceasta nu justifică însă mândria, ci mai degrabă îndeamnă la smerită adorare".[58a]

Sfântul Apostol Pavel introduce în epistolele sale cuvântul ταπεινοφροσύνη pentru a indica noua înţelepciune divină, care face din smerenie virtutea prin care iubirea ridică persoana umană la demnitatea

desăvârşirii chipului lui Dumnezeu, opusă mândriei care a distrus, şi mereu distruge viaţa divină din om. De aceea, smerenia devine virtutea înălţării duhovniceşti, şi nu e de mirare că de patru ori, în patru ocazii diferite, Mântuitorul o evidenţiază prin cunoscuta formulă de aur: „cel ce se înalţă pe sine, se va smeri; şi tot cel ce se smereşte pe sine, se va înălţa" (Matei 18, 4; 23, 12; Luca 14, 11; 18, 14).

Smerenia ca o caracteristică esenţială a vieţii morale creştine porneşte din credinţa în Hristos, spre a realiza gândul Lui smerit (Filipeni 2, 5; I Corinteni 2, 16; Col. 3, 2-3) **şi a deveni o imitare a vieţii Lui** (Matei 11, 29).

Prin credinţă Hristos locuieşte în sufletul nostru (Efeseni 3, 17), iar smerenia face vie această prezenţă. De aceea este temeiul evlaviei şi sfinţeniei creştine, cale care duce la desăvârşirea iubirii în Dumnezeu, prin imitarea şi urmarea vieţii lui Hristos. În felul acesta, Sfântul Ioan Gură de Aur numeşte smerenia ca mama, rădăcina, hrănitoarea şi temelia celorlalte virtuţi (P.G. 60, 225 b), sau πανάρετος (atotvirtuoasă) îi spune Sfântul Vasile cel Mare (P.G. 31, 645 b).

Simplu vorbind, dacă gândul mândriei (hyperfrosyne) reprezintă o îngâmfare, sau o „inflamare" a eului, ceea ce evident este o aberaţie, ca ceva nefiresc, gândul smereniei (tapeinofrosyne) te face să raţionezi simplu, realist şi convingător. Dacă prin mândrie îţi vezi doar grandoarea aberantă, smerenia îţi aduce sentimentul realist al micimii proprii, al faptului că existenţa nu-ţi vine de la tine însuţi, că talanţii pe care îi ai, sunt o înzestrare a lui Dumnezeu, că puterea de muncă şi sănătate reprezintă şi ele în mare parte un dar al Părintelui.

Şi dacă este darul Lui nu se cuvine să ne lăudăm ca şi cum ar fi un merit al nostru, ci să-i mulţumim Lui. Şi toată strădania noastră, şi toate împlinirile noastre să le recunoaştem ca o binecuvântare a Lui, şi din toate să facem o euharistie dăruită bunătăţii şi iubirii Lui: „Ale Tale dintru ale Tale, Ţie aducem de toate şi pentru toate..." În acest context foarte realist Apostolul putea pune întrebarea: „ce ai pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te lauzi ca şi cum nu l-ai fi primit?" (I Corinteni 4, 7). Şi răspunsul la această întrebare îl dă tot Apostolul prin recunoaşterea nimicniciei proprii şi a lucrării harului divin: „cu harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt, şi harul Lui care este în mine nu a fost în zadar, ci m-am ostenit mai mult decât ei toţi, dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este în mine" (I Corinteni 15, 10)... „Căci avem această comoară în vase de lut, ca să recunoaştem că puterea covârşitoare este de la Dumnezeu şi nu de la noi..." (II Corinteni 4, 7). De aceea, „Dumnezeu stă împotriva celor mândri, iar celor smeriţi le dă har" (Iacob 4, 6; Pilde 3, 34). Printr-o imagine deosebit de plastică **Fericitul Augustin** arată că harul este o ploaie fecundă care se revarsă peste înălţimi, dar care se adună în vale. Vârfurile înalte nu o pot reţine şi de aceea se usucă; văile însă se umplu şi se înverzesc...[59]. De aceea, „cu cât mai înalt vrei să ridici edificiul virtuţii, cu atât mai adânc sapă temelia smereniei", este îndemnul aceluiaşi mare

dascăl al smereniei (P. L. 37, 441). De aici şi concluzia episcopului Hipponiei, urmând cuvintele Domnului: „**humilitas hominem exaltat**"[60].

De aici vedem că în terapeutica patimei mândriei, smerenia aduce adevărata **cunoaştere de sine, fiindcă se bazează pe cunoaşterea măsurii, care trebuie respectată**. Mândria reprezintă o falsă cunoaştere de sine prin depăşirea limitelor proprii în gândire, mentalitate şi comportament, pe când smerenia, fără a leza demnitatea umană, o afirmă prin adevărata cunoaştere de sine, care după cum arăta Sfântul Ioan Gură de Aur înseamnă recunoaşterea lucidă a limitelor şi slăbiciunilor omeneşti (P.G. 63, 618a). De fapt, smerenia ca lipsă de îngâmfare: ἀτυφία (modestie), stabileşte tocmai dreapta măsură: μετριότης, aflată la mijlocul dintre două extreme, care dezechilibrează firea şi activitatea umană: καύνοτης (vanitatea) şi μικροψυχία (laşitatea), observă Aristotel (E.N.IV, 7, 1123 b). De fapt, dictonul templului din Delfi: „γνῶθι σεαὐτὸν" avea drept sens evitarea oricărei lipse de măsură, întotdeauna pedepsită: μέγα φρόνειν. Dar limitele umane sunt destul de largi în gândirea filosofică. Cunoaşterea de sine revelează o prezenţă divină: „De ce îţi ignori originea nobilă – scrie Epictet... Nu ştii că hrăneşti în tine un zeu? Că porţi în tine pretutindeni un zeu, şi nu ştii nimic, nefericite?" Pentru Filon cunoaşterea de sine este meditaţia omului asupra lui însuşi pentru a ajunge la desăvârşirea Minţii care guvernează lumea. Origen arată că a te cunoaşte pe tine însuţi înseamnă a-ţi aprecia propriile posibilităţi, propria putere, spre a putea spori în bunătate şi înţelepciune[60a]. Sfântul Vasile cel Mare arată că o asemenea cunoaştere „te va conduce la aducerea aminte de Dumnezeu" (P.G. 31, 213 d). E ceea ce spunea proorocul: „Minunată e ştiinţa pe care am scos-o din mine" (Psalmul 138,6). Cu alte cuvinte, cunoscându-mă, am învăţat înţelepciunea nesfârşită care este în Tine" (P.G. 29, 204 b.c.). În acest sens, Sfântul Grigorie de Nazianz îndeamnă: „Cunoaşte-te pe tine însuţi! Cunoaşte-ţi obârşia şi firea ta, şi-ţi este deschisă calea spre a atinge frumuseţea Prototipului" (P.G. 37,911). Omul apare acum în adevărata sa realitate, aşa cum îl vede şi îl vrea Dumnezeu. De aici şi concluzia: „mizeria şi măreţia omului, slăbiciunea şi forţa sa, ignoranţa sa de sine şi cunoaşterea sa de sine în Dumnezeu, au un singur nume: **smerenia**[60b]. Iar aceasta este, după celebra expresie a Sfântului Grigorie de Nissa: „**o pogorâre spre înălţimi**"[60 c].

Recunoscând astfel prin smerenie nimicnicia proprie, precum şi faptul că toate calităţile noastre reprezintă darul lui Dumnezeu, vom şti să interpretăm după dreapta socoteală darul lui Dumnezeu, care nu ne înjoseşte, ci ne desăvârşeşte viaţa duhovnicească. În primul rând ne vom bucura de talantul pe care Dumnezeu ni l-a dăruit. În al doilea rând, ne vom strădui să-l înmulţim, să-l fructificăm, împărtăşindu-l semenilor noştri, spre a ne putea bucura împreună cu ei de bunătatea lui Dumnezeu, şi astfel bucuria noastră să fie deplină, după înţeleapta vorbă care spune că: „dar din dar se face har!" Şi astfel sufletul omenesc devine generos, depăşind egoismul trufaş şi insensibil... Concret vorbind, prin recunoaşterea

darului vieții, al inteligenței, al sănătății, al puterii de muncă, al succeselor care te fac fericit prin aureola care strălucește în lumina ei nepieritoare, ești condus la smerenia ce te scoate din închistarea obsedantă a mândriei egocentrice, dezvoltându-ți în suflet dăruirea jertfelnică pentru salvarea marginalizaților lumii, a celor ce au nevoie de binefacerile talantului tău, împărtășindu-se și ei de bucuria darului pe care l-ai primit de la Dumnezeu spre fructificare. Este edificatoare în acest sens declarația teologului creștin **Albert Schweitzer**, care prin fructificarea darurilor cu care Dumnezeu l-a înzestrat, a devenit nemuritorul „Doctor din Lambaréné": „Întocmai cum valul nu poate rămâne izolat, ci participă la mișcarea oceanului, spune el, tot așa nici eu nu pot să mă izolez în viața mea, ci trebuie să particip la viața care mă înconjoară. Adevărata etică îmi susură în ureche o doctrină neliniștitoare: Tu ești fericit, îmi spunea ea, iată de ce ești chemat să dai și mai mult din tine însuți. Tot ceea ce tu ai primit în plus față de ceilalți, sănătatea, calitățile tale, capacitatea, succesele, copilăria ta radioasă, viața ta de familie armonioasă, nu le poți accepta ca și cum ți s-ar fi cuvenit: trebuie deci să plătești prețul și să **oferi în schimb sacrificiul excepțional al vieții tale, altor vieți**"[61].

Dar și în cultivarea smereniei, ca antidot al mândriei, trebuie să fie prezentă **legea împărătească a dreptei socoteli**. Și aceasta pentru că problemele duhovnicești se află multe din ele „pe muchie de cuțit", și se impune să discernem, să deosebim binele de rău, adevărata strălucire a virtuții, față de o altă imagine a ei nu totdeauna autentică. Se vorbește astfel chiar de „capcanele smereniei"; și se arată că atunci „când dorim să fim socotiți mai smeriți e cu atât mai rău, căci în smerenie trebuie să cazi, nu să urci, trebuie să te faci neobservat, nu recomandat"[62].

S-a remarcat apoi foarte ingenios faptul că „mândria vine, în primul rând și în ultimul rând, din comparație cu altul, din dorința de înălțare mai presus decât celălalt. Păcatul smeritului poate fi și acela de a zice, sau a se crede, sau a se simți mai smerit decât alți smeriți. Întrecerea în smerenie e o întrecere între orgolii. Smeritul adevărat e cel care nu știe că e smerit, și care nu știe că alții știu că e smerit. Smeritul adevărat e anonim, e trecut cu vederea, și nici măcar nu știe că e trecut cu vederea, și nu-l preocupă vederea de către alții. Au fost și dintre cei care au înfruntat lupta cu mândria. Dar calea cea mai sigură a fost aceea a ocolirii luptei. Smerenia nu trebuie pusă la încercare. Uneori, paradoxul, tocmai când ar părea că a biruit, biruința se preface în cădere din smerenie. Smerenia, ca să nu cadă, nu trebuie să se urce. Altfel, lupta ei de supraviețuire e în permanent pericol. Smeriții stau în umbră. Cei mai smeriți însă sunt cei ce stau în plin soare, ca în umbră. Când lumina lor e atribuită soarelui! Căci smerenia care pur și simplu nu face nimic, e nimic. Cel care e smerit pentru că e prost, e mai degrabă prost, decât smerit. Cel care e mândru pentru că e deștept, e mai degrabă mândru decât deștept. Se zice că diferența dintre un prost și un deștept, e că cel dintâi nu vede nici o diferență. Pentru asta nu e smerit"[63].

Pe de altă parte, funcția terapeutică a smereniei se manifestă și ca antidot al invidiei, care nu este altceva decât otrava tensiunii mândriei egocentrice. Tepeinophrosyne aduce luciditatea minții de a vedea la sine nu numai calități, ci și defecte; iar la semeni, nu numai defecte, ci și calități. De aici pornește, de altfel, procesul duhovnicesc spre desăvârșire, fiindcă desăvârșirea este tocmai conștiința nedesăvârșirii. Și așa cum spunea Augustin, cu cât sapi mai adânc temelia smereniei, cu atât ridici mai înalt edificiul sfințeniei. În același timp, ca leac împotriva mândriei egocentrice, tepeinophrosyne lărgește mereu sfera iubirii și a solidarității umane.

b) VIRTUTEA POCĂINȚEI

Cea de a doua virtute care schimbă mentalitatea și comportamentul mândriei este **pocăința**.

Dacă mândria este o „umflare" egocentrică a spiritului, pocăința ca terapie, reprezintă convertirea vinovăției într-un act de jertfă și de dăruire.

Omul este singura ființă care se raportează la propria-i viață nu numai în prezent, ci și în trecut și în viitor. Când conștiința omului își analizează faptele trecute, apare în suflet sentimentul de vină. Raportată la ea, apare satisfacția sau mustrarea. Satisfacția este bucuria eliberatoare a unei împliniri axiologice, pe când mustrarea este judecata care creează criza morală, sub forma unei tulburătoare neliniști, determinată de **sentimentul vinovăției**.

Dar reacțiile sufletului omenesc față de sentimentul de vină sunt foarte diferite. Conștiințele adormite și laxe trec pe lângă vină cu indiferență. Nu o iau în seamă, nu-i acordă nici o atenție, ca și cum pentru ei nu ar exista așa ceva. Cele scrupuloase și îndoielnice își asumă în mod exagerat starea de culpabilitate, mergând până la autoinsinuări imaginare, lipsite de un criteriu obiectiv, de o deliberare bine chibzuită, sau de un discernământ lucid. Iar „autoflagerarea" conștiinței aduce stări de tensiune anxioasă, creând derută, scepticism și chiar deznădejde, când este vorba de adresarea către Dumnezeu.

Există și cazuri patologice de extremă, care se manifestă sub forma pasivității morale, a imbecilității reflexului moral. Unii ca aceștia rămân pasivi la sentimentul de vinovăție și la implicațiile lui sociale. Pe de altă parte sunt paranoicii, care niciodată nu se consideră în culpă. În fierbințeala conștiinței lor ciclopice, ei totdeauna „dețin" adevărul, și dreptatea este de partea lor, neavând niciodată ce să-și reproșeze. Toți oamenii din lumea aceasta pot greși, toți sunt vinovați de pe urma greșalei lor, dar ei, paranoicii și megalomanii dețin perfecțiunea, și astfel orice formă de vinovăție este în afara conștiinței lor. Această viziune deformată a vieții, care totdeauna răstoarnă valorile în favorul lor, pun pe acești egocentrici agresivi în conflict cu societatea, și în afara ei. La majoritatea oamenilor instanța conștiinței funcționează obiectiv. Ei dețin spiritul critic de analiză asupra faptelor lor. Iar pentru a depăși conflictul interior al vinovăției, au

puterea de caracter, delicatețea spiritului, sensibilitatea și bunul simț de a recunoaște că așa cum alții greșesc și ei sunt supuși greșelii, și astfel învingând mândria din sufletul lor premerg cu iertarea (cerându-și scuze), pentru ca relațiile inter-umane să revină la ordine și normalitate. Mai mult încă, sufletele cultivate sincere și bine intenționate privesc viața înainte, și prin autocontrol evită chiar săvârșirea faptei ce le-ar reduce discordia culpabilității.

Din nefericire, există și oameni necinstiți. Unii ca aceștia evită vinovăția fărădelegii pentru a se putea sustrage din neliniștea ei tulburătoare. Se retrag de sub instanța conștiinței raportată la fapta comisă, și prin viclenia rațiunii alungă din sufletul lor orice autoritate a normei morale.

Pocăința ca stare de conștiință raportată la vinovăția apăsătoare a greșelii, a fost prezentată totdeauna sub foarte multe forme la toate popoarele și în toate religiile. E vorba de interesul sufletului omenesc pentru mântuire, decompensat de vinovăția păcatului. Iar acesta aduce mustrarea ca neliniște și tulburare a sufletului, menținându-l într-un conflict moral cu sine însuși. De aici și atât de variatele forme de dorințe eliberatoare a sufletului de a ieși din labirintul căutărilor zbuciumate și a redobândi liniștea de care are atâta nevoie. În astfel de situații, vinovăția primește și echivalentul necurăției sau impurității sufletului, de unde și zbuciumul conștiinței întunecată ea însăși de păcat, de a găsi remediul. Și astfel, metodele de curăție sau de purificare apar într-o gamă foarte variată, uneori de-a dreptul naive, sau chiar grotești. La iranieni, de pildă, oamenii erau considerați curați sau necurați după cum sunt stăpâniți de gânduri, vorbe, fapte bune sau rele. Purificările se făceau prin recitarea rugăciunilor, păzirea învățăturilor și a poruncilor morale, spălarea, postul, jertfe publice, biciuiri. Se considera că urina de vacă sau de bou are rol curativ, motiv pentru care se folosea la stropiri, spălări și chiar beutură[63a].

La greci, personificarea conștiinței care sancționează vinovăția faptei era redată sub forma unor divinități numite Erinyes (sau Eriniile, sau Furiile la romani). Aveau înfățișarea unor femei înfuriate, cu ochii ieșiți din orbite, cu părul despletit și cu felinare în mână urmărind pe criminali și producându-le insuportabile tulburări sufletești. Victima acțiunilor acestor divinități a fost și Oreste. După ce acesta își ucide mama (pe Climnestra) va fi urmărit de ele ca de niște câini îndârjiți, tulburându-l până la nebunie, nelăsându-i nici o clipă de liniște...

Avem și în Sfânta Scriptură foarte multe cazuri de căință zguduitoare, ca și de foarte multe moduri sau proceduri de a evada de sub teroarea ei. Mustrarea de conștiință apare pentru prima dată în urma fratricidului săvârșit de Cain. O dramatică mustrare de conștiință o resimte și profetul-rege David, în urma faptei săvârșite și a mustrării venită din partea profetului Natan. Pocăința lui reprezintă însă supapa de siguranță care îi readuce liniștea și împăcarea cu Dumnezeu. În Vechiul Testament existau și practicile simbolice cu caracter penitențial, precum: ruperea hainelor (Ioil 2, 13); îmbrăcarea în sac, presărarea capului cu cenușă și culcarea în cenușă

(Iov 42,6), baterea pieptului, smulgerea părului și a bărbii (Esdra 9,13). Era chiar și o zi a împăcării cu Dumnezeu, când arhiereul mărturisea păcatele poporului pe capul unui țap, căruia îi da drumul în pustie, în loc neumblat, ca astfel să dispară și fărădelegile poporului (Leviticul 16,21–22).

Mai presus de aceste practici simbolice este glasul direct și sentențios al profeților. Ei aveau ca obiectiv să cheme la pocăință printr-o adresare duhovnicească, asigurându-i pe toți cei ce au comis fărădelegi că Dumnezeu este bun și iertător, iar prin pocăință, ca întoarcere de la păcat vor putea intra în comuniune cu el, obținând mult dorita izbăvire. „Convertiți-vă (întoarceți-vă) către mine, zice Domnul și veți fi mântuiți, voi cei ce locuiți toate ținuturile cele mai îndepărtate ale pământului" (Isaia 45, 22, vezi și 44,22); „Omul cel rău să lase calea lui și omul cel nedrept vicleniile lui și să se întoarcă spre Domnul și spre Dumnezeul nostru cel bogat în iertare, și atunci se va îndura de el" (Isaia 55,7).

În Noul Testament ne vom referi doar la două cazuri de căință, remarcate la doi din Apostolii Domnului. Iuda după ce se conștientizează de fapta săvârșită, îi apare căința, părerea de rău, tulburătorul regret, într-o formă atât de violentă și de tirană, încât aducându-i dezagregarea eului, „îl aruncă" într-o deznădejde cumplită, nelăsându-i nici un argument de a mai trăi... Apoi, cântatul cocoșului va fi pentru Sfântul Petru o trezire a conștiinței și un regret continuu pentru fapta săvârșită.

În timpul Mântuitorului însă unii pretinși reprezentanți ai Legii fac din actele lor formale de pocăință un motiv de mândrie și de triumfalism pentru a primi laude din partea poporului de rând...

Am făcut aceste câteva exemplificări pentru a arăta că pocăința alături de smerenie este antidotul sau leacul spiritual cel mai eficient în terapia mândriei, care tulbură sufletul prin diferitele ei forme de manifestare.

În altă ordine de idei, după cum am văzut, mândria este un păcat de căpetenie, având originea în căderea iremediabilă a îngerului de lumină, transformat în generator al întunericului. Și aceasta, pentru că la el nu putea exista calea de întoarcere", adică pocăința. Pietrificându-se în rău, mândria, ca „învârtoșare a inimii", ca închistare în cerbicia ce-l claustrează în egocentrismul incurabil, i-a devenit o „altera natura". Mândria a intrat în onticul său moral. S-a solidificat, devenind asemenea stâncii de granit ce nu poate fi „dizolvată" oricât ar lovi-o valurile apelor. Spre deosebire de diavol, la om nu este vorba de o pietrificare în mândrie, prin ruperea comuniunii cu Dumnezeu. Natura spirituală a omului nu e iremediabil căzută. E bolnavă, merge spre moarte, dar poate fi salvată. Poate fi eliberată din obsesia tulburătoare a mândriei. Omul poate reveni la conduita cuvenită, își poate regăsi condiția autentică a devenirii sale, **poate avea cale de întoarcere, de revenire prin pocăință**. Aceasta face începutul, fiindcă pocăința aduce în primul rând schimbarea de mentalitate în urma unei conștientizări deliberate și libere. Și astfel, gândul căzând sub instanța conștiinței se poate transforma prin credință și har într-un comportament nou. Iar mântuirea ca eliberare din tulburătoarea boală a păcatului prin

credință și har, va începe cu schimbarea de mentalitate și comportament. De aceea, ne apare foarte evident faptul că Mântuitorul și-a început activitatea cu cuvintele: „μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ" (Marcu 1,15). *Spre deosebire de simpla căință ca regret în urma unei fapte sau greșeli săvârșite,* **Mântuitorul face din pocăință o virtute**. *Adică, pocăința nu va mai fi un simplu act expiator, menit să aducă liniștea conștiinței, ci prin trezirea conștiinței de sub povara apăsătoare a păcatului, va primi o orientare pozitivă,* **ca un act de voință ce duce la sfințenia vieții**. Elementul nou pe care îl aduce Mântuitorul pentru trezirea conștiinței adormită în păcat este **harul divin prealabil** (care premerge harului mântuitor) *și* **credința lucrătoare în dragoste**. Astfel pocăința înseamnă o trezire a sufletului din păcat, armonizată de dorința și hotărârea de a se îndrepta spre viața în Dumnezeu. Iar începutul mântuirii îl face, după cum ne arată Mântuitorul, harul divin: „Nimeni nu poate să vină la Mine de nu-l va trage Tatăl meu cel care m-a trimis..." (Ioan 6,44): „Nimeni nu poate să vie la mine de nu-i va fi dat de Tatăl meu" (Ioan 6,65). Prin harul care începe mântuirea, pocăința devine un act moral, o virtute, care înnoind viața spirituală, o desăvârșește în mod constant spre sfințenia vieții în Hristos. După cum bine remarcă un trăitor creștin, metanoia (schimbarea înnoirea vieții) este cea mai mare minune a Mântuitorului, care se continuă peste veacuri, vizând sufletul omului care este nemuritor: „Nu vindecarea slăbănogilor, muților, surzilor, leproșilor, orbilor, muribunzilor, nu înmulțirea pâinilor, umblarea pe mare, tămăduirea demonizaților, și nici chiar învierea morților. Minunea cea mai mare și fără seamăn aceasta este: prefacerea totală a omului, săvârșită atât în vremea în care a trăit El pe pământ, cât și după înălțarea Sa la cer, de-a lungul veacurilor, prin șirul practic infinit de mucenici, sfinți, convertiți, transfigurați. *Este metanoia pe care am numit-o totala dezintegrare a omului păcătos și imediata lui metamorfozare în subiect de jertfă.* Iată cea mai uluitoare minune a Domnului, neîntrecută, care pe toate celelalte le lasă în urmă și le pune în umbră oricât de cutremurătoare ar fi și ele. Dar metanoia pentru cine știe ce este viața și cunoaște firea omenească, se arată cu totul mult deasupra frângerii legilor naturale de către Mântuitorul. Căci legile naturii sunt deterministe, cauzale și pasive, și se supun Făcătorului lor, pe când ființa înzestrată cu darul gândirii și conștiinței libere, pentru a-i determina schimbarea, divinitatea însăși are de înfruntat dreptul de liberă alegere dăruit omului. De data aceasta, ea nu poruncește scurt, ci numai acționează pe calea harului îndrumător"[64].

După cum am văzut din cuvintele Mântuitorului, pocăința este denumită μετάνοια, ceea ce înseamnă o schimbare de gând, de concepție, a unui mod nou de a vedea și interpreta realitatea, abordând-o printr-un nou comportament.

Metanoia cuprinde în ideea de înnoire, trei elemente: **recunoașterea** faptei; **regretul** sau căința determinată de sentimentul vinovăției, și **hotărârea** de a nu mai repeta fapte care ți-au tulburat și neliniștit viața. În felul acesta, raportându-se la funcțiile sufletului omenesc, metanoia este

un act psihologic integral, format din **cunoașterea** faptei, respectiv a păcatului, **sentimentul** vinovăției care determină atitudinea față de păcat și **voința**, ca hotărâre și putere a sufletului de a rămâne constant străin față de fapta care altădată stăpânindu-te, ți-a adus la sfârșit suferința, ca neliniște tulburătoare a conștiinței. Dar oricum ar fi, metanoia schimbă lacrima chinuitoare și tiranizantă a regretului determinat de eșecul moral în χαροποιὸν πένθος („**plâns făcător de bucurie**")[64a], ca o subapă de siguranță care eliberează sufletul de sub presiunea clocotitoare, apăsătoare și sufocantă a tensiunii copleșitoare și distrugătoare, aducând serenitatea sufletului omenesc.

De aici vedem că **sofrologia creștină** având ca obiectiv eliberarea sau curăția sufletului de tensiunea patimilor și poftelor care îi sufocă puterea de afirmare, cultivă **bucuria sfântă a Duhului** ca seninătate a vieții sufletești prin regăsirea împărăției lui Dumnezeu în inima noastră (Luca 17, 21), ca „pace, dreptate și bucurie în Duhul Sfânt" (Romani 14, 17), sau ca „rod al Duhului Sfânt" (Galateni 5, 22). Astfel, metanoia ca virtute reprezintă pacea și bucuria sfântă ca împreună lucrare a firii cu harul divin; fapt care reiese din însăși identitatea temei lui χαρά (bucurie) și χάρις (har), iar **sofrologia creștină** va împlini cu consecvență stăruitorul îndemn apostolic: „Bucurați-vă totdeauna în Domnul și iarăși zic: bcurați-vă" (Filipeni 4, 4). Aceasta este „bucuria deplină" (Ioan 16, 24) pe care nimeni și nimic nu o va putea lua (Ioan 16, 22) din sufletul acelora care „primind cu dragoste cuvântul" (Fapte 2, 42) au devenit pentru totdeauna ucenicii Domnului. Iar această bucurie sfântă este echivalentă cu pacea lui Hristos ca „rod al Duhului", care „depășește toată mintea" (Filipeni 4, 7)...

Pe lângă metanoia, mai sunt în Noul Testament și alți termeni care exprimă ideea de pocăință. Toți însă formează o unitate organică și se succed pentru a defini acest **proces duhovnicesc de înnoire sau schimbare de mentalitate și comportament**[64b].

Vom înțelege mai bine aceste faze urmărind dramatica schimbare produsă în viața fiului risipitor din pilda Mântuitorului.

Elementul moral determinant, „punctul forte" care pune acțiunea în desfășurare este „**venirea în sine**", adică **conștientizarea faptei**. Venirea în sine ca prim element al pocăinței trezește conștiința din amorțirea în păcat. Când și-a venit în sine, fiului risipitor i s-au deschis ochii. Până atunci a fost un orb sufletesc. S-a complăcut într-o situație insuportabilă. Această venire în sine a determinat **mustrarea, părerea de rău** că a ajuns în această stare deplorabilă. Această μεταμέλεια conștientizează criza și determină reflecția, sau discernământul, analiza obiectivă a situației, ca și studiul posibilităților de a o depăși. Caută luminosul drum într-o pădure în care s-a rătăcit, și în care nu mai poate rămâne, fiindcă îl urmărește pericolul fatal... De aici se naște marea părăsire și marea întoarcere, deliberarea asupra schimbării drumului vieții, căutând șansa salvatoare. Această întoarcere sau schimbare de drum și de orientare în urma unei deliberări este ἐπιστροφή adică **convertirea**: „*Scula-mă-voi* și mă voi duce la tatăl

meu!" Aceasta este marea înviere la viața cea nouă, prin ridicarea din mormântul tenebros al păcatului. La fel Zacheu, la fel femeia samarineancă, la fel Saul din Tars... Iar după această „întoarcere", schimbarea de poziție, sau de drum, apare **mărturisirea**: ἐξομολογήσις, ca o subapă de siguranță prin care se elimină tensiunea clocotitoare a sufletului. Mărturisirea este expresia smereniei, încrederii și iubirii. „...și îi voi spune: Tată, am greșit la Cer și înaintea Ta!" Și de aici faza finală: ἐπιτιμία, adică **mustrarea, recunoașterea vinovăției și a pedepsirii pentru restabilirea dreptății**: „Nu sunt vrednic să mă numesc fiu al Tău, primește-mă ca pe unul din argații Tăi". Aici se manifestă pocăința ca penitență (de la poenam+tendere), ca pedeapsă, ca sancțiune pentru păcatul săvârșit. S-a spus pe drept cuvânt că păcatul se iartă, dar nu rămâne nerăsplătit!... Și aceasta nu numai pentru triumful dreptății, ci și ca un **leac educativ, menit să creeze și să susțină deprinderile noi în viața cea nouă pentru care te-ai hotărât să o urmezi cu bucurie sfântă**. Prin aceasta mândria se transformă într-un act de jertfă și de dăruire. Vedem aceasta și din făgăduința făcută de Zaheu după ce primindu-l pe Iisus în casa sa, și-a schimbat complet viața. El făgăduiește solemn actul de jertfire: voi da împătrit tuturor acelora pe care i-am nedreptățit!... De aici vedem că epitimia ca mustrare, sau ca pedeapsă nu este un act pasiv din afara noastră, care sancționează o faptă rea pentru a restabili ordinea socială. Epitimia pornește din sufletul nostru eliberat de sub tensiunea apăsătoare a conștiinței. E un angajament liber, pornit dintr-o necesitate de conștiința cu caracter reparatoriu. Ea reprezintă un răspuns adresat iubirii eliberatoare a lui Dumnezeu. Este expresia negrăitei bucurii duhovnicești pe care au simțit-o totdeauna sufletele care s-au întâlnit cu Hristos, Mântuitorul lumii, după ce L-au primit pe El în sufletul lor. Epitimia este minunea și taina care verifică nașterea din nou, sau renașterea duhovnicească pe care Iisus promițându-i-o lui Nicodim în miez de noapte, acesta i-a rămas ucenic pentru întreaga viață.

Inspirându-se din aceste faze ale metanoei, Biserica a stabilit etapele psihologice pe care trebuie să le treacă penitentul în **Taina Sfintei Spovedanii**: 1. **Mărturisirea** păcatelor în urma analizei de conștiință, prin recunoașterea lor, regretul săvârșirii lor (sau căința), și hotărârea de a nu le mai săvârși. 2. **Iertarea** păcatelor primită din partea lui Dumnezeu, prin preotul duhovnic, care rostește formula de dezlegare, asemenea tatălui care îl primește pe fiul cel pierdut în brațele iubirii sale iertătoare, declarând că acesta „pierdut a fost, dar s-a aflat; mort a fost, dar a înviat". 3. **Canonul** sau epitimia, ca o mustrare pentru îndreptare; ca un exercițiu menit să întărească formarea noilor deprinderi, conform iertării primite prin harul divin, și a hotărârii de îndreptare.

Pocăința ca terapie a mândriei acționează prin **schimbarea de mentalitate și comportament**. Cel ce are duhul lui Hristos, acela se împărtășește de viața Lui (Romani 8, 9). Devine „mort față de păcat" (Romani 8, 10) și dobândește fizionomia morală a lui Iisus Hristos, „cugetând la fel ca El" (Filipeni 2, 5), având adică gândul lui smerit

(tapeinophrosyne), contrar gândului îngâmfat (hyperphrosyne), generator al păcatului. Iar această nouă mentalitate (metanoia) temeluită pe tapeinophrosyne formează un nou comportament moral duhovnicesc, trezind **conștiința păcătoșeniei** redată printre pocăință continuă, „fiindcă dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este în noi" (1 Ioan 1, 8).

Pe de altă parte, mândria are în sine dorința de afirmare a persoanei în vâltoarea vieții, depășind condiția umană prin declinul în patimi și pofte degradante. E vorba de orgoliu, de luciferica încredere în sine, de aroganța ce depășește măsura. E libertate nesăbuită, determinată de fantezia unei „împliniri" hazardate, asemenea fiului risipitor, care ia nechibzuita hotărâre de a părăsi casa părintească, mânat de exuberanța tinerească a fascinației vieții, fără a se gândi că destrăbălările în care se va „bălăci", cheltuindu-și toată avuția, îl vor duce la ruina fatală a vieții... Dar în noaptea vieții lui apare o lumină. E imaginea casei părintești... Dacă nu a privit cu discernământ în viitor, când a plecat de acasă, acum e obligat să privească în trecut... Și astfel apare regretul, căința, cu schimbarea de mentalitate, care „taie" orgoliul de altă dată, manifestat prin „elanul" căutării voinței de a trăi cufundat în poftele înrobitoare ale patimilor. Căința îi trezește luciditatea cugetului în găsirea soluției salvatoare. Determinându-l să renunțe la mândria de altă dată, îl orientează spre regăsirea în căldura iubirii părintești... Dar nu într-o situație de glorie, ci de umilință; nu ca fiu, ci ca argat...

De aici vedem că scoțând din suflet mândria, pocăința determină pe păcătos să se regăsească în el însuși, printr-o schimbare de mentalitate (metanoia), singura în măsură să-l repună în condiția umană a devenirii sale.

În altă ordine de idei, pocăința este un antidot al mândriei și pe plan comunitar. Pornind din smerenie, pocăința își manifestă funcționalitatea tot în duhul smereniei. Iar smerenia te face să înțelegi că așa cum cineva ți-a greșit, tot astfel și tu ai greșit lui sau altora. Și așa apare căința și regretul propriei fapte, odată cu puterea de iertare și uitare a greșelii semenului. Din cauza mândriei însă, oamenii nu-și pot ierta unii altora greșelile. Din cauza orgoliului fiecare așteaptă întâietatea scuzei celuilalt. Datorită orgoliului lipsește celui ce a greșit puterea sufletească de a-și recunoaște propria greșeală. Orgoliul și amorul propriu nu-l lasă să se plece, ci îl înalță deasupra altora. Îi pun stavilă în recunoașterea vinovăției proprii, orientându-l să acuze fapta celuilalt... Nici unul din cei orgolioși nu se căiește, ci se acuză reciproc. Și datorită acestui fapt, tensiunea crește tot mai mult, iar relațiile se deteriorează în defavoarea amândorora. Cel ce are însă puterea de a se căi, de a regreta partea lui de greșeală, de a avea inițiativa recunoașterii și apropierii, biruiește prin iertarea acordată și primită, statornicind iubirea și buna înțelegere în relațiile cu semenii. **Unul ca acesta nu rămâne în pierdere, nu-și lezează întru nimic demnitatea, fiindcă renunțând la orgoliu în favoarea generozității, câștigi totdeauna înnobilarea sufletului și mântuirea lui.**

Dar în legătură cu raportul dintre pocăință și mândrie, mai putem vorbi și de replica mândriei, de *capcanele mândriei,* atunci când pocăința nu este determinată de dreapta socoteală. Altfel spus, nu numai pocăința este un leac împotriva mândriei, ci și mândria poate face din pocăință o victimă a ei. În concret vorbind, pot fi văzuți mulți credincioși care se căiesc la un moment dat de păcatele lor și prin aceasta se simt oarecum înviorați duhovnicește. Mai târziu însă mulți dintre ei fac din aceasta un adevărat triumfalism. Ei se consideră mântuiți, și ca urmare, nu mai au nevoie de căință, de regret pentru păcatul care „pururea este înaintea mea". Ei se consideră transformați duhovnicește, născuți din nou... Și pierzând conștiința păcătășeniei, se mândresc cu pocăința lor. Fac din pocăința lor un titlu de glorie. Le place să se autocalifice „pocăiți", și bravând cu aceasta, asemenea fariseilor mândri din timpul Mântuitorului, tot astfel și aceștia privesc cu dispreț și desconsiderare spre ceilalți credincioși, pe care cu sfidare îi consideră „din lume", rătăciți pe drumul pierzării. Ei însă se consideră cu autoritate divină să-i cheme la pocăință și mântuire. Mai mult, cei ce-și spun pocăiți, în mândria lor, nici nu se amestecă „cu cei din lume". Îi privesc nu numai cu desconsiderare, ci și cu dușmănie și ură, mai ales dacă unii ca aceștia își mențin crezul lor și nu acceptă să le devină prozeliți...

Dar și continua pocăință își poate pierde la un moment dat discernământul, atunci când este „alimentată" de o **scrupulozitate exacerbată** ce duce la „colapsul" nădejdii, ca încredere în marea iubire iertătoare izvorâtă din Jertfa lui Hristos, care mereu se oferă Tatălui ca preț de răscumpărare pentru păcatele noastre. Unii ca aceștia rămân ca într-o mlaștină din care nu mai pot ieși, înrobiți fiind de obsesia maladiv-depresivă a unor fapte ce le sufocă respirația sufletului. Aflându-se mai mulți în această situație, intonează la un loc o melodie sinistră, străbătută de grotească și scabroasă distonie și dezarmonie, asemenea unor afoni, acompaniați de instrumente dezacordate și defecte, încât în dezagregarea lor sufletească, bizara melodie a vieții lor rămâne închistată într-o noapte întunecoasă în care s-au rătăcit ca într-o peșteră labirintică din care nu mai pot ieși, fiindcă refuză să zărească luminișul salvator... Ca exemplificare, Sfântul Ioan Scărarul oferă imaginea unei mănăstiri (Ioan din Rait), pe care o vizitase timp de 30 de zile, iar la despărțire de cei de acolo, era „**cu totul schimbat și tulburat la culme**" *(„ca ieșit din minți")*[64c].

Iată cum, fără dreaptă socoteală, pocăința decade din calitatea ei de virtute, pierzând harul de însănătoșire spirituală prin înlăturarea definitivă a mândriei din suflet.

c) IUBIREA UNIVERSALĂ

Am arătat că terapia filuatiei (mândria ca egoism) este inima curată, plină de mila arătată semenilor și întregii creații: „Și ce este inima plină de milă? – se întreabă Sfântul Isaac Sirul. „Este arderea pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru diavoli și pentru toată făptura. În acest caz, gândul la acestea și vederea lor fac să curgă din ochi șiroaie de lacrimi. Din mila multă și apăsătoare ce stăpânește inima și din stăruință, inima se micșorează și nu mai poate căuta și auzi, sau vedea vreo vătămare, sau vreo întristare cât de mică, ivită în vreo zidire. Și pentru aceasta aduce rugăciune cu lacrimi în tot ceasul și pentru cele necuvântătoare și pentru dușmanii adevărului și pentru cei ce-l vatămă pe el, ca să fie păziți și iertați; la fel și pentru firea celor ce se târăsc pe pământ. O face aceasta din multă milostivire ce se mișcă în inima lui fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu"[65].

Înlocuind patimile necumpătării prin virtuțile aducătoare de lumină și viață duhovnicească sufletului, facem ca sofrosyne să strălucească ca o virtute a neprihănirii, a castității, a purității morale, a iubirii dăruite lui Dumnezeu.

6. CURĂȚIA INIMII – TEMEI ȘI SINTEZĂ A TERAPEUTICII CUMPĂTĂRII

Am lăsat la urmă acest capitol, fiindcă în curăția inimii se sintetizează și se desăvârșesc toate strădaniile noastre duhovnicești, ea reprezentând „leacul" cel mai de preț al harului divin necreat, care eliberându-ne de pornirile pătimașe, ne ridică la contemplarea, cunoașterea și vederea realităților dumnezeiești; ea reprezentând astfel trecerea de la „bios practikos", la „bios theoretikos". Iar la acest ideal duhovnicesc se ajunge prin sofrosyne ca raportare la hesykia, ambele definind liniștea și pacea sufletului regăsit în dragostea lui Dumnezeu, prin gândul neprihănit și sfânt la capătul unei continue strădanii de curăție a inimii.

Să vedem însă detaliile problemei:

Sub aspect duhovnicesc inima „este centrul spiritual al omului, creat după chipul lui Dumnezeu, eul cel mai adânc și cel mai adevărat, altarul lăuntric în care se intră în starea de kenoză și de jertfă și în care are loc unirea cu Hristos"[66]. Ca suflare divină inima nu putea fi decât bună[66a]. Căderea omului în păcat a adus însă și răul în inimă, încât Sfinții Părinți vorbesc de două inimi: inima bună, ca templu ascuns al inimii, partea dinăuntru a catapeteasmei, care ia îndemnurile bune și frumoase de la Hristos, care locuiește acolo de la Botez și se prelungește într-o viețuire virtuoasă[67]. Există însă și o inimă rea, rezultată în urma căderii omului în păcat. La această inimă se referă Mântuitorul când spune „că dinăuntru, din inima oamenilor ies gândurile rele, dezbinările, adulterul, uciderile, furtișagurile, asupririle, vicleșugurile, înșelăciunile, **necumpătarea**, pisma

hula, trufia, ușurătatea; toate aceste rele ies din năuntru și necurățersc (întinează) pe om" (Marcu 7, 21–23). Această inimă fiind întinată, din ea nu poate emana decât necurăția, adică tot felul de pofte, de patimi, de excese, de abuzuri care tulbură, înjosesc și ruinează viața omului. S-a remarcat astfel că „prin inima bună lucrează Dumnezeu, iar prin inima rea, duhurile rele", încât „conștiința noastră devine un teren de luptă între Hristos și duhul cel rău, prin gândurile bune și rele ce le trimit prin cele două inimi. Fiecare caută să câștige adeziunea conștiinței noastre. Raportând totul la inima bună, ajutăm la biruința lui Hristos în noi, care va curăți și „inima pătimașă"[68].

Gândurile pe care omul le are mai întâi în minte, le exprimă apoi în cuvinte și le materializează prin fapte. Ele își au rădăcinile în adâncul sufletului, adică în inimă. Mântuitorul însuși a spus că „din inimă ies gândurile rele" (Matei 15, 19). Aceste gânduri rele, sau „duhuri ale răutății", cum le numesc dascălii Bisericii, întrucât inima omului sunt păcate ale sufletului care alterează chipul lui Dumnezeu în om. Dar curățind „țarina" inimii de toate rădăcinile gândurilor și patimilor rele, credinciosul poate descoperi „comoara ascunsă în țarina sa" (Matei 13, 14), adică „împărăția lui Dumnezeu care se află înăuntrul nostru" (Luca 17, 21). Iar „împărăția lui Dumnezeu este dreptate, pace și bucurie în Duhul Sfânt" (Romani 14, 17). Cine posedă și cultivă aceste virtuți, ca și pe toate celelalte, ca rod al lucrării Duhului în inimă, descoperă în interiorul ființei sale împărăția lui Dumnezeu. Și așa cum la apariția zorilor de lumină dispare întunericul nopții, tot astfel inima devine curată prin roada vieții Duhului care alungă întinăciunea poftelor ducătoare la păcat. Astfel, blândețea și răbdarea alungă mânia; iubirea alungă ura și dușmănia; iertarea aduce pacea; pocăința aduce înnoirea vieții; bucuria alungă tristețea și teama; dreptatea aduce sfințenia; cumpătarea alungă lăcomia, neînfrânarea, îmbuibarea. Smerenia scoate din suflet mândria și egoismul... Statornicind împărăția lui Dumnezeu în inimă, prin lucrarea Duhului, ea devine tot mai curată prin prezența vieții lui Hristos, pe măsură să înnoiască firea, restabilind chipul lui Dumnezeu alterat prin păcat: „Să vă lepădați de omul cel vechi care se strică după poftele înșelăciunii și să vă înnoiți iarăși cu duhul minții voastre. Și să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel zidit după Dumnezeu, întru dreptate și întru sfințenia adevărului" (Efeseni 4,22–24).

De aici vedem că a fi curat înseamnă a fi sfânt, lipsit de păcat și în același timp pătruns de duhul lui Hristos, încât curăția inimii reprezintă esența însăși a sfințeniei, idealul și temelia evlaviei creștine: „Fiți sfinți, precum și Eu (Dumnezeu) sunt sfânt" (Levitic 19, 2).

Printr-o analogie deosebit de sugestivă, Mântuitorul ne arată că la curăția inimii se ajunge pornind la început de la curăția gândului și a minții: „Luminătorul trupului este ochiul. Deci de va fi ochiul tău curat tot trupul tău va fi luminat; iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat. Deci, dacă lumina care este în tine este întuneric, dar întunericul cu cât mai mult? (Luca 6, 22–23). Aceasta înseamnă că așa cum ochiul conduce

activitatea trupului, tot la fel și mintea conduce activitatea sufletului. Pentru acest motiv, privegherea asupra minții are un rol decisiv asupra curăției inimii. De aici și îndemnul Apostolului: „supuneți-vă gândul spre ascultarea lui Hristos" (II Corinteni 10, 5). Nu-l lăsați, altfel spus, victimă poftelor și dorințelor oarbe care îl atacă și vrea să-l înrobească. Jertfiți-l lui Hristos pe care îl aveți în inimile voastre (Efeseni 3, 17), străduiți-vă să dobândiți „gândul lui Hristos" (I Corinteni 2, 16; Filipeni 2, 5). S-a remarcat că „nu totdeauna putem apăra gândul simplu, întâi născut, din ghiarele fiarei care îl pândește. Aceasta se întâmplă mai ales atunci când nu l-am jertfit îndată lui Hristos, când mintea nu s-a îndreptat cu el spre inimă, ci a privit, ca soția lui Lot, îndărăt spre atacul apărut, spre pofta ce și-a semnalizat prezența în conștiință"[69]. Mintea îndată ce „se depărtează de inimă și de căutarea împărăției lui Dumnezeu aflătoare înăuntrul ei – spune Marcu Ascetul – dă loc momelii (atacului) diavolului și devine capabilă să primească șoapta lui cea rea"[70].

Mijlocul de a menține mintea mereu trează, iar curăția inimii într-o continuă priveghere, este rugăciunea. De aici și îndemnul Apostolului: „**Rugați-vă neîncetat**" (I Tesaloniceni 5, 17), „stăruind în rugăciune, priveghind în ea cu mulțumire" (Coloseni 4, 2). Prin rugăciune, Dumnezeu coboară și omul se ridică, comunică, se unește cu Dumnezeu, iar harul îl transformă întru asemănarea lui Dumnezeu. Ființa se purifică și se îmbogățește în virtute, în viața lui Dumnezeu. „**Rugăciunea noastră să nu înceteze niciodată** – spune Sfântul Ciprian – pentru că ori de câte ori va veni dușmanul, ori de câte ori va încerca să intre în inima noastră, să o găsească închisă și înarmată împotriva lui". Iar cel mai important rod al rugăciunii este tocmai integritatea și pacea vieții spirituale prin puterea Sfântului Duh unificator. De aici și **isihia**, adică reunificarea cugetului cu inima"[71].

Cei care practică isihia își disciplinează viața interioară prin rugăciunea continuă care invocă numele lui Iisus, și care, din această pricină, se numește „**Rugăciunea lui Iisus**", „**Rugăciunea inimii**", sau „**Rugăciunea pură**". Această rugăciune are ca scop să țină conștiința în stare de priveghere, prin păzirea minții de orice gând dăunător, iar prin continua rostire a numelui lui Iisus, iubirea divină se revarsă în inimă, spre a o curăți și desăvârși.

Practica isihasta are trei faze:

1. **Paza cuvântului**, efectuată prin repetarea neîntreruptă a numelui lui Iisus printr-o concentrare a întregului gând spre Iisus. Odată cu aceasta se duce și lupta pentru eliberarea de patimi și creșterea în virtute. În lupta cu ispitele, credinciosul este lăsat singur.

2. **Paza gândului**. Credinciosul devine stăpân pe instincte și începe să se curețe de patimi. Toate gândurile se îndreaptă către Hristos, ceea ce face ca și faptele să le urmeze. Aceasta determină o învingere a patimilor și prin lucrarea harului care așează în suflet pacea.

3. **Paza inimii**. Harul coboară tot mai abundent în inimă spre a o sfinți. Rugăciunea se face nu prin cuvinte, nici prin gând, ci prin Duhul

Sfânt, care „se roagă pentru noi" (Romani 8, 26). Se simte vederea lui Dumnezeu și inima astfel curățită primește bucuria și pacea prin prezența lui Hristos, încât „tăria rugăciunii credinciosului stă în aceea că Iisus Hristos se roagă împreună cu cei ce se roagă și stăruie pentru cei ce stăruie. El însuși se roagă Tatălui împreună cu cei pentru care El mijlocește. Iar rugăciunea Lui este totdeauna biruitoare: „Eu știam că Tu pururea mă asculți" (Ioan 11, 14)[72].

Cei curați cu inima sunt cei **„născuți din Dumnezeu"**. Și „oricine este născut din Dumnezeu nu săvârșește păcat, pentru că sămânța lui Dumnezeu rămâne în el și nu poate să păcătuiască, fiindcă este născut din Dumnezeu" (I Ioan 3, 9). Viața lor este „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (Coloseni 3, 3). Ei sunt biruitori asupra păcatului, fiindcă dacă „sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și poftele" (Galateni 5, 24). Prin hesekia ei au dobândit pacea și iubirea lăuntrică, care îi „legitimează" ca „fii ai lui Dumnezeu" (Matei 5, 9; Ioan 1, 12; Galateni 3, 26). În ei transpare viața lui Dumnezeu, chipul și asemănarea Părintelui, care cuprinde și pe sofrosyne, definită ca liniște și atribut a lui Dumnezeu (Sf. Iustin). Mintea fiilor care prin har poartă chipul și asemănarea Părintelui ajunge la sfințenie prin dăruirea (jertfa) ei lui Hristos. Iar această **„sacra mens"**, cum îi spune Lactanțiu, este **eufrosyne încreșinată**, adică înțelepciunea practică (de la εὖ = bun și φρόνησις = înțelepciunea practică). Ea este seninătatea și bucuria Duhului care anticipează veșnicia și care iradiază de pe fața, în privirile, în cuvintele, în acțiunile și în faptele fiilor lui Dumnezeu înduhovniciți... **Eufrosyne** este zâmbetul liniștit și inteligent iubitor și blând, plin de pace, care dezvăluie seninătatea minții lor bune și curate, în care se vede chipul lui Hristos. Ea este mișcarea bine armonizată a minții și sufletului către Dumnezeu și către lume.

Efectele rugăciunii inimii curate sunt atât de evidente prin pacea, liniștea și neprihănirea ei, încât un om înduhovnicit, copleșit de dragoste față de semeni, întâmpină pe oricine venea la el, cu adresarea: **„bucuria mea!"**. Iar Sfântul Serafim de Sarov, fiindcă despre el este vorba, se putea exprima astfel, deoarece el constatase că atunci „când Duhul lui Dumnezeu se pogoară la om și îl luminează cu deplinătatea luminii Sale, inima omului se umple de o **negrăită bucurie**, fiindcă Duhul lui Dumnezeu înveselește totul, cu orice ar veni în atingere"[72a].

În același timp, inimile curate au puterea de a **pătrunde și influiența favorabil și inimile celor din jur**. S-a remarcat pe bună dreptate că „prin sinceritatea și nevinovăția sa, prin calmul, seninătatea și firescul cu care face față celor mai primejdioase obstacole și tentații, prin puritatea copilărească îngemănată cu o adâncă seriozitate, omul pur răscolește puternic pe cei căzuți moralmente, le trezește și le înviorează puterile interioare, le readuce conștiința la nivelul răspunderii față de sine și față de oameni și-i pune astfel din nou pe linia unei vieți omenești normale. Un om curat e un nesecat izvor de regenerare morală, cu adânci repercusiuni asupra coeziunii, dăinuirii și promovării vieții comunitare însăși"[73].

Referindu-se la efectele terapeutice ale rugăciunii asupra trupurilor celor din apropierea noastră, *Doctorul Alexis Carrel* arată că „trebuie să înțelegem prin rugăciune, nu o simplă recitare mașinală de formule, ci o înălțare mistică, în care conștiința se absoarbe în contemplarea principiului imanent și transcendent al lumii. Această stare psihologică nu e intelectuală. Ea nu poate fi înțeleasă de filosofi și de oamenii de știință, și de aceea, le este inaccesibilă... Rugăciunea însoțită de efecte organice prezintă anumite caractere particulare. Mai întâi, e cu totul dezinteresată. Omul se oferă lui Dumnezeu *așa cum pânza se oferă pictorului sau marmora sculptorului.* Totodată îi cere harul, îi expune nevoile lui, și mai ales pe acelea ale semenilor lui. În genere, nu acela care se roagă pentru sine e vindecat, ci acela care se roagă pentru ceilalți. Acest fel de rugăciune cere o condiție prealabilă: lepădarea de sine însuși, adică o formă foarte înaltă a ascezei... Astfel înțeleasă rugăciunea dă naștere uneori la miracole... Concepția noastră actuală despre influența rugăciunii asupra stărilor patologice este întemeiată pe observarea bolnavilor care, aproape instantaneu au fost vindecați de boli ca tuberculoza osoasă sau peritonală, abcese reci, plăgi supurate, lupus, cancer etc. Procesul de vindecare variază de la un individ la altul. De multe ori e mare durere. Apoi sentimentul brusc al vindecării complete. În câteva secunde, câteva minute, cel mult câteva ore, rănile se cicatrizează, simptomele generale dispar, pofta de mâncare revine. Uneori, tulburările funcționale dispar înaintea leziunii anatomice. Deformațiile osoase ale bolii Pott, ganglionii canceroși persistă adesea încă două sau trei zile după clipa vindecării. Miracolul e caracterizat mai cu seamă printr-o grăbire extremă a proceselor de reparație organică. Nu încape îndoială că procentul cicatrizării leziunilor anatomice e cu mult mai ridicat decât procentul normal. Singura condiție care e absolut necesară fenomenului, e rugăciunea. Nu e nevoie însă ca bolnavul să se roage el însuși sau să aibă credință religioasă. E de ajuns dacă cineva lângă el se află în stare de rugăciune. Asemenea fapte au o înaltă semnificație. Ele arată realitatea unor anumite relații, de natură necunoscută încă, dar procesele psihologice și organice, dovedesc importanța obiectivă a activităților spirituale, de care igieniștii, medicii, educatorii și sociologii nu s-au gândit niciodată să se ocupe. Ele ne deschid o lume nouă".[73a]

Dar neprihănirea și nepătimirea inimilor curate se extinde spre a cuprinde în iubirea lor întreaga creație: „Când începeam să mă rog cu inima – spunea un om înduhovnicit – toată împrejurarea mi se înfățișa într-o formă fermecătoare: pomii, iarba, păsările, pământul, aerul, lumina, toate păreau că vorbesc către mine, că sunt aici pentru om, că mărturiseau dragostea lui Dumnezeu către om și că totul se ruga, totul lăuda pe Dumnezeu. Atunci am înțeles cuvântul Filocaliei: „a înțelege duhul fâpturilor"; și am văzut calea pe care trebuia mers, pentru a ajunge să stai de vorbă cu făpturile lui Dumnezeu"[74].

De aici vedem că discernământul ca rezultat al credinței lucrătoare în virtute reprezintă capacitatea deosebirii binelui de rău și cultivarea inimii

bune. Dar în acelaşi timp discernământul este judecarea raţiunilor din lucruri. El se întâlneşte astfel cu gnoza, ca şi cunoaştere contemplativă, desăvârşindu-se în iubirea faţă de Dumnezeu revărsată în creaţie.

În concluzie, dacă inima rea dominată de pofte şi dorinţe pătimaşe aduce zbuciumul neîmplinirii lor, inima bună ca expresie a nepătimirii se „alimentează" continuu din duhul lui Hristos, aducând vieţii duhovniceşti pacea, liniştea şi bucuria Duhului Sfânt. Inima curată rămâne cel mai preţios remediu al poftelor oarbe, sau terapia cea mai eficientă imprimată firii prin sofrosyne, ca virtute creştină.

Iar dacă pe hesekia am întâlnit-o şi în „Charmides" a lui Platon, ca expresie a sofrosynei; prin lucrarea Duhului Sfânt ea primeşte o aureolă amplificată de linişte, seninătate şi bucurie spirituală, anticipând veşnicia comuniunii şi cunoaşterii lui Dumnezeu.

– NOTE BIBLIOGRAFICE –

1. Quest, ad Thalas I, Migne, P.G. 90, col. 261 A.
2. Scara Raiului, trad. introd. şi note de Mitropolit Nicolae Corneanu, Timişoara, 1994, p. 421.
3. Omilia IV, 8, în „Omilii duhovniceşti", trad. Pr. Prof. dr. Constantin Cornitescu, Bucureşti, 1992, p. 101.
4. Dogmatica, IV, 20, trad. Pr. D. Fecioru, ed. III, Bucureşti, 1993, p. 190–191.
5. Jean Claude Larchet, Terapeutique des maladies spirituelles, Les Editions de L'Ancre, 1993, p. 151–166.
6. Răspunsuri către Talasie 1, Filocalia, vol. III, cit. p. 20–21.
7. Dr. M. Steriade, Creierul, centrală cu milioane de agregaţi, Bucureşti, 1962, p. 11.
8. J. C. Larchet, o.c.p. 633.
9. Conf. XXI, 15; J. C. Larchet, o.c.p. 629.
10. J.C. Larchet, o.c.p. 630.
11. Idem, p. 628.
12. „Despre înfrânarea pântecului", Filocalia, vol. I, cit. p. 98–99.
13. Capete foarte folositoare în acrostih, Despre mâncare, Filocalia, vol. VII, trad., introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, 1977, p. 193–194.
14. Calinicos, Viaţa lui Hypatios, 24, 70–71, J. C. Laschet, o.c.p. 631.
15. Instr. XV, 162, J. C. Larchet, o.c.p. 632.
15a. Cuvânt Ascetic II (III – trad., introd., indici şi note, Prof. Iorgu D. Ivan) PSB. 18, Bucureşti, 1989, p. 201–202.
16. O.c.p. 141.
17. A patra sută a capetelor despre dragoste, cap. 63–65, Filocalia, vol. II cit. p. 109.
18. Scara Raiului, Cuvântul XIV, trad. cit. p. 299.
19. J.C. Larchet, o.c.p. 665.
20. Scara Raiului, cuv. XVII, trad. cit. p. 336.
21. Idem, ibidem.
22. De Coenobiorum institutis, liber VII, cap. 21–22 Migne, P. L. 49, col. 313–314.
23. Omilia III, 1 despre penitenţă Migne, P. G. XLIX, col. 293.
23a. Despre dragostea faţă de săraci, XV, Migne, P. G. 35, 876 BC.
24. Sfântul Isaac Sirul, Filocalia, vol. X cit., p. 192.

25. Idem, ibidem.
26. De officiis ministrorum 1, 21, 97, Migne, P. L. XVI, col. 57 AB.
27. Migne, P. G. XXXI, col. 216.
28. Contra mâniei, Migne, P. G. XXXVII, col. 817A–818 A.
29. J. C. Larchet, o.c.p. 717–731.
30. Cuvântul XXIV, o.c.p. 379–381.
31. Sfântul Grigorie Teologul, o.c., col. 827 A–831 A.
32. Sfântul Vasile cel Mare, o.c. 4, col. 364 AB.
33. Idem, Ibidem, col. 364 BC.
34. O.c., col. 838 A.
35. Unii le-au chiar indicat spunând că smerenia se referă la relaţia noastră cu Dumnezeu, pe când blândeţea la relaţia cu semenii.
36. O.c.p. 379.
37. Contra mânioşilor, 7, Migne, P. G. XXXI, col. 369 C.
38. Cuvântul XVV, o.c.p. 386.
39. Sfântul Ioan Scărarul, Cuvântul XXVII, o.c.p. 472.
40. Epistola lui Ignatie către Policarp, cap. 1, 2 Scrierile Părinţilor Apostolici, trad. cit. p. 87.
41. Despre gelozie şi invidie, cap. XVI trad. rom. Bucureşti, 1981, p. 503.
42. Toma de Kempis, Urmarea lui Hristos, Timişoara, 1982, p. 64.
43. Sfântul, Vasile cel Mare o.c. 3, col. 357 BCD, 360 ABCD.
43a. De patientia (trad. rom.) PSB 3, Bucureşti, 1981, p. 197.
44. Contra mâniei, Migne, P. G. XXXVII, col. 848.
45. Plutarh, o.c.p. 31.
46. O.c.p. 72.
47. Omilia la Ps., 1, 2 Migne, P. G. XXIX, col. 212 C.
48. Sfântul Ioan Scărarul, Cuvântul VIII, o.c.p. 260.
48a. Idem, Cuvântul XV, 57.
49. Pr. Prof. I. Moldovan, o.c.p. 28–29.
50. O.c.p. 48.
51. O.c.p. 99.
52. Migne, P.G. XXXI, col. 197–217.
53. Dario Raccanello, Rugăciunea lui Iisus în scrierile stareţului Vasile de la Poiana Mărului (teză de doctorat), trad. Maria Cornelia Oros şi diac. Ioan Ică jr. Sibiu, 1996, p. 148–151.
54. O.c.p. 129.
55. Capete despre deosebirea patimilor şi gândurilor, Migne, P. G. 79, col. 1225.
56. Imolie la cuvintele: „la seama la tine însuţi", Migne, P.G. XXXI, col. 200–201.
57. Contra mâniei, Migne, P. G. XXXVII, col. 834 A.
58. Cuvântul XV, trad. cit. p. 316.
58a. Isidor Todoran, Bazele oxiologice ale binelui, Cluj – Sibiu, 1942, p. 115.
59. Sermo 130, 3, 3. Migne, P. L. XXXVIII, col. 730 C.
60. De Civitate Dei, liber XVI, cap. XIII, Migne, P. L. LXI, col. 638.
60a. Spidlik Tomas, Spiritualitatea răsăritului creştin. Manual sistematic. Trad. şi preentare de Ioan I. Ică jr. Sibiu, 1997, p. 116–117.
60b. Idem, p. 118.
60c. De Vita Moisis, Migne, P. G. 44, col. 416 d.
61. Crişan Mircioiu, Albert Schweitzer, Cluj-NApoca, 1983, p. 61.
62. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, „Capcanele smereniei", în „Telegraful Român", nr. 41–42/1988, p. 1.
63. Mitropolitul Antonie Plămădeală, „Cum să arbitrăm lupta dintre smerenie şi mândrie?" în „Telegraful Român", nr. 45–46/1988, p. 4.
63a. La vechile triburi se remarcă trezirea conştiinţei în urma vinovăţiei păcatului, care arzând sufletul, aducea nevoia de expiere, prin mărturisirea lui. Iar modurile de expiere, erau de multiple forme: prin spălare, aruncare, ardere, lovitură şi flagelaţii, scuipare, extragerea sângelui şimai ales jertfele sau sacrificiile. Astfel, la tribul Fan din Africa penitentul

se înfăţişa în faţa vrăjitorului, asistat de popor, care striga: „spuneţi-mi păcatul!" După fiecare păcat mărturisit vrăjitorul striga: „păcatul să meargă în largul mării!" iar asistenţii repetau: „să meargă în larg!". La tribul *Wakulwe* din Africa Orientală fiecare membru al familiei îşi făcea mărturisirea păcatelor ţinând în mâini un coş în care se aflau aşchii de lemn şi bucăţele de paie. După mărturisire aruncau cuprinsul coşului spre apus, dorind să arate că după cum soarele apune fără să se întoarcă, aşa şi păcatele să fie îndepărtate pentru totdeauna. În *Gabon* se făcea un fel de colibă pe care se aşeza preotul. În colibă, o femeie adulteră îşi mărturiseşte vina. În jur mulţimea la fiecare păcat mărturisit urlă şi bate în tobe. Urmează soţul, la fel. Preotul invocă zeitatea să le ierte păcatele, în vreme ce poporul cântă şi cheamă îndurarea divină. După ceremonie, coliba e tăiată şi ramurile cu care a fost împodobită, se rup şi se împrăştie. Membrii tribului *Atkahu* din America de Nord într-o zi cu soare fără nori purtau pe ei nişte iarbă asupra căreia îşi treceau păcatele, luând soarele de martor, apoi o aruncau în foc şi cu aceasta purificarea era împlinită. La tribul *Huichol* femeile purtau un cordon cu mai multe noduri pe care îşi făceau mărturisirea, apoi îl aruncau în foc. La tribul *Kikuyu* din Africa Orientală, penitentul „vărsa păcatul" în faţa confesorului şi după mărturisirea fiecărui păcat scuipă odată. După spovedanie, confesorul priveşte succesiv spre cele patru puncte cardinale, invocând divinitatea, zice: „Dumnezeule care eşti la dreapta, Dumnezeule care eşti la stânga, iartă-i păcatele apoi rosteşte formula: „Te iert de păcatele pe care le cunoşti şi pe care nu le cunoşti", pe urmă face un gest, ca şi când ar smulge din inima penitentului păcatul, să-l arunce de departe. La tribul *Buciuma* din Africa, mărturisirea este urmată de stoarcerea câtorva stropi de sânge din buric, la alţii din palmă, care apoi se aruncă spre cer. Membrii tribului *Sulka* din Malesia aveau credinţa că necurăţia păcatelor se vede în lumina ochilor. La triburile din Guatemala şi Yucatan (America Centrală) se practica scoaterea sângelui în caz de boli, naşteri grele, sterilitate, despre care se spunea că se datoresc păcatului, fiindcă păcatul distruge sănătatea şi fericirea imului. Iar mărturisirea păcatului era socotită ca cel mai bun şi eficace mijloc de distrugere al lui. Treburile din Nicaragua aplicau tăieturi în limbă, părţile genitale, şi cu acest sânge se ungea statuia unei divinităţi din templu, după care se făcea spovedirea secretă a păcatelor în faţa preotului. Vechii mexicani mărturiseau păcatele în faţa preoţilor cu prilejul diferitelor sărbători şi ceremonii închinate zeităţilor lor. Ea este însoţită de extragerea sângelui din diverse părţi ale trupului: din limbă, pleoape, nări, urechi, braţe, degete, pântece, membru viril, picioare. La alegerea locului de scoatere a sângelui hotăra felul şi greutatea păcatului, făcut cu gura, cu mâinile, cu picioarele etc. Locuitorii vechiului Peru îşi scuipau păcatele într-un buchet de iarbă, care se arunca în curentul apei. Marele sacerdot arunca mai întâi buchetul în foc, apoi cenuşa în apă. Focul şi apa erau considerate elemente de curăţie magică. Era chiar o lipsă a păcatelor ce trebuiau mărturisite. Printre acestea, cele referitoare la modul de abordare a divinităţilor, a respectării sărbătorilor, a preoţilor, a cinstirii părinţilor. Apoi: uciderea, avortul, adulterul, lenevia. În şintoism, pentru mărturisirea păcatelor era dedicată sărbătoarea marei purificări: Oho-harari. În taoism, păcatele erau scrise pe o hârtie şi aruncate pe o apă curgătoare. Se făcea şi un jurământ în faţa zeilor de a nu-l mai săvârşi. Bolnavii pentru a se vindeca erau stropiţi cu apă vrăjită şi supuşi mărturisirii păcatelor. În Geanism (sec. VIII–VI î. Hs.), călugărul îşi făcea zilnic examenul de conştiinţă şi păcatul trebuia mărturisit preotului duhovnic (guru), sau în faţa unui laic, sau chiar singur întorcându-se spre răsărit sau spre nord, cu o mână pe creştetul capului. Se dădeau şi canoane, care constau în post, asceză, exercitaţii spirituale, mergând pentru păcate grave chiar cu excluderea din ordinul călugăresc. Laicii făceau mărturisiri anuale în sezonul ploilor (8 zile în luna august) în temple şi mănăstiri. În ziua a opta se ţinea post negru, se făcea mărturisirea generală, iar preoţii rosteau rugăciunile rituale, după care urmau iertările reciproce, şi astfel se asigura curăţia pe un an. La brahmanii din Sutre, ucigaşul purta pe stradă craniul victimei. Femeia adulteră îmbrăca o piele de asin (considerat animal libidinos), se hrănea cu carne de asin şi era purtată pe asin prin oraş. Cine fura, se prezenta în faţa regelui cu părul despletit şi cu o măciucă pe umăr. După fiecare păcat mărturisit, regele îl lovea odată cu măciuca. Legea lui Manu (XI, 228–231) prevedea: „Pe cât-unu-om-inuma îi detestă mai mult fapta rea, pe atât trupul său este liber de greşala aceasta. Cine a făcut un păcat şi se căieşte de el, e liber de acel păcat; însă nu va fi curăţit de el, decât numai atunci când se va hotărî să nu-l mai facă". La sirieni, mărturisirea păcatelor se făcea prin lovituri şi flagelaţii, considerându-se că acestea sunt plăcute zeilor. Deşi exprimată diferit, naiv şi obscur, vedem la multe din popoarele vechilor civilizaţii ideea de vinovăţie care apasă asupra conştiinţei, cât şi nevoia de a se elibera de greşalele comise. Iar nevoia de expiere a păcatelor, de îmblânzire a zeilor răzbunători, a curăţiei sufletului şi trupului de boli se făcea prin rugăciuni, post, abţinere de la diferite mâncăruri, de la legăturile sexuale, etc. Ilarion Felea, Pocăinţa, (teză de doctorat), Sibiu, 1939, p. 5–14).

64. Nicolae Steinhardt, Dăruind vei dobândi, Cluj-Napoca, 1994, p. 55.

64a. Sf. Ioan Scănarul, Scara VII, Migne P. G. 88, col. 801 c.

64b. P. Galtier, De poenitentia tractus dogmatico-historicus, Paris, 1931, p. 3–4; E. Amann, Pénitence, în Dictionnaire de Theologie Catholique, Paris, 1933, tom. 12, col. 723.

64c. Iată cum ne prezintă Sfântul Ioan Scărarul ceea ce văzuse acolo: „...Auzind că există oarecare stare de viaţă şi **smerenie mare şi neobişnuită a celor aflaţi într-o mănăstire deosebită, numită închisoare**, ...şi ajungând în mănăstirea celor ce se pocăiau şi în locul celor ce plângeau cu adevărat... am văzut pe unii din vinovaţii aceia **nevinovaţi** stând toată noaptea până dimineaţa afară, în aer liber, cu picioarele nemişcate, clătinându-se de somn în chip jalnic, prin silirea firii, şi nedăruindu-şi nici un pic de odihnă, ci lovindu-se şi trezindu-se cu ocări şi certuri; pe alţii privind cu jale la cer şi cerând de acolo ajutor cu tânguiri şi strigări. Pe alţii iarăşi, stând în rugăciune şi legându-şi mâinile la spate ca nişte osândiţi. Ei îşi ţineau faţa întristată, aplecată la pământ şi se psândeau, socotindu-se nevrednici să privească la ceruri, ba neputând nici măcar să spună ceva sau să se roage lui Dumnezeu, stăpâniţi de nepriceperea gândurilor şi a conştiinţei, neştiind cum şi unde să ceară ajutor... Pe alţii, şezând pe pământ în sac şi cenuşă şi acoperindu-şi faţa cu genunchii şi bătându-şi fruntea de pământ. Pe alţii lovindu-şi mereu pieptul... Unii din aceştia udau pământul cu lacrimi. Alţii fiind lipsiţi de lacrimi, se loveau pe ei înşişi. Unii se văitau pentru sufletele lor, ca pentru nişte morţi, neputând să rabde strâmtorarea inimii lor. Iar alţii gemeau cu inima, dar cu gura împiedicau sunetul tânguirii; însă deoarece nu mai puteau să-l ţină, ţipau pe neaşteptate. Am văzut acolo pe unii ca ieşiţi din ei înşişi în felul purtării şi al gândirii pierduţi şi întunecaţi de multe mâhnire şi nesimţitori faţă de toate cele ale vieţii; apoi scufundaţi în adâncul smereniei şi frigându-şi în focul întristării lacrimile ochilor. Pe alţii zăcând jos îngânduraţi şi căutând la pământ, mişcându-şi capetele şi răcnind ca nişte lei, din fundul inimii şi scrâşnind din dinţi şi suspinând... Alţii... se osândeau, socotindu-se nevrednici de iertare şi nefiind în stare să se apere, strigau către Dumnezeu. Unii se rugau să fie pedepsiţi aici şi miluiţi acolo. Iar alţii zdrobiţi de povara conştiinţei cereau cu sinceritate să nu fie nici chinuiţi (în iad), nici învredniciţi de Împărăţie, căci „de ajuns ne este"... Se puteau vedea oameni îndurând chinuri şi încovoiaţi până la sfârşitul vieţii lor, umblând toată ziua întristaţi. Se putea vedea uitând să mănânce pâinealor, iar apa lor bând-o amestecată cu plânsul şi mâncându-şi pâinea tăvălită în cenuşă şipraf. Se puteau vedea alţii având pielea lipită de oase şi fiind uscaţi ca iarba veştedă. Nimic altceva nu se putea auzi de la ei decât aceste cuvinte: „Vai, vai, vai! Of! of! E drept, a drept! Cruţă-mă, cruţă-mă, Stăpâne!" Unii ziceau: „Miluieşte-mă, miluieşte-mă!" Iar alţii mai jalnic: „Iartă-mă, Stăpâne! Iartă-mă de se poate!". Unii se pedepseau pe ei înşişi în arşiţă, alţii se chinuiau de frig. Unii gustând puţină apă, se opreau îndată; gustau doar atât cât să nu moară de sete; alţii, împărtăşindu-se de puţină pâine, aruncau restul cu mâna dreaptă de la ei, numindu-se nevrednici de hrana cuvântătoare, ca unii ce au săvârşit faptele celor necuvântătoare... Unii, bătându-şi cu putere pieptul, strigau către Dumnezeu de parcă stăteau la poarta cerului... Altul, la rândul său: „Degrabă să ne întâmpine îndurările Tale, Doamne, că ne-am pierdut, că am desnădăjduit, că ne-am stins foarte"... Toţi şedeau privind pururea cu ochii sufletului lor moartea şi zicând: „Oare ce ni se va întâmpla? Oare care va fi hotărârea? Oare care va fi sfârşitul nostru? Oare va mai fi pentru noi chemare înapoi? Oare mai este iertare pentru noi, întunecaţii, smeriţii, osândiţii? Oare a avut cererea noastră putere să intre înaintea Domnului, sau s-a întors înapoi, pe drept cuvânt, umilită şi ruşinată? Oare intrând, cât folos a agonisit? Câtă bunăvoinţă? Cât rod a dobândit lucrarea ei? Pornind din trupuri şi guri necurate şi neavând multă putere, a împăcat ea oare pe Domnul cu desăvârşire, sau măcar în parte? Sau a tămăduit măcar pe jumătate ranele noastre, care sunt mari şi au nevoie de mari dureri şi sudori şi de multe osteneli? Oare s-au apropiat de noi îngerii păzitori, sau sunt încă departe de noi?... Unii de multe ori se întrebau reciproc, plini de nesiguranţă, zicând: „Oare vom scăpa, fraţilor? Oare ni se va împlini rugămintea? Oare va fi primită? Oare se va deschide? Iar ceilalţi răspundeau: „Cine ştie

(cum ziceau frații noștri niniviteni) de se va răzgândi Domnul și ne va izbăvi pe noi de multe muncire? Dar noi să facem ceea ce ține de noi. Și de nu ne va deschide, binecuvântat să fie Domnul Dumnezeu, Cel ce ne-a lăsat afară cu dreptate... La alții se vedeau genunchii uscați de mulțimea mătăniilor; ochii topiți și scufundați înăuntru, undeva în adânc. Erau lipsiți de păr; obrajii erau răniți și arși de fierbințeala lacrimilor; fețele veștejite și galbene, nedeosebite întru nimic de fețele morților. Ce înseamnă greaua pătimire a celor îndrăciți pe lângă a acelora? Sau a celor îndurerați pentru morți? Sau a celor ce petrec în exil? Sau pedeapsa celor osândiți pentru omoruri? Nimic nu e chinul și pedeapsa fără de voie a acestora, pe lângă cea de bună voie a acelora. Și vă rog să nu socotiți cele spuse, povești, fraților. Aceștia rugau de multe ori pe judecătorul acela mare, pe păstorul și îngerul între oameni, să le pună mâinile și grumazul în fiare și cătuși, și să le țintuiască picioarele în butuci ca la cei osândiți, și să nu-i deslege din acelea înainte de a-i primi mormântul, ba nici chiar în mormânt... Când vedeau că vor purcede spre Domnul, ca să se înfățișeze înaintea Scaunului Celui neprimitor de mită... rugau pe întâistătătorul lor cu jumătate, pe acel mare păstor, să nu-i *învrednicească pe ei de înmormântare omenească, ci să fie aruncați ca niște dobitoace, în apa râului, sau să fie lăsați în țarina cutreierată de fiare...* (Scara, Cuvântul V, trad. cit. p. 135–147).

65. Cuvântul LXXXI, Filocalia, vol. X, cit. p. 393–394.

66. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, Dicționar de Teologie Ortodoxă, București, 1981, p. 221.

66a. Cuvântul „inimă" are un înțeles foarte variat, complex și diversificat. Inima este în primul rând organul central al aparatului circulator, legat de viață atât de strâns, încât atunci când inima nu mai bate, viața încetează. Prin analogie cu inima ca organ central al corpului omenesc care pune viața în mișcare, inima ca determinare spirituală reprezintă centrul cel mai adânc al sufletului, afectivitatea care îl vitalizează, punându-i în mișcare și celelalte funcții, precum: gândirea, voința și apoi faptele. Chiar inima din corp a primit simbolul afectiv al iubirii, întâlnit bunăoară în mitologie prin imaginea lui Cupidon, care aruncă săgețile lui în inimile îndrăgostiților... Inima-suflet punând în mișcare viața afectivă este redată în limba noastră printr-o gamă foarte nuanțată de expresii, ca de pildă: cu toată inima, după voia inimii, a-i râde inima, a unge (pe cineva) la inimă, a-și călca pe inimă, a i se rupe inima, a pune la inimă, a avea inimă bună, rea, dreaptă, deschisă, haină de piatră; slab de inimă, a fi (om) cu inimă, a fi fără inimă; a-și lua inima în dinți; a-i veni (cuiva) inima la loc, (a fi) cu inima împăcată. Tot prin analogie cu inima-organ, care ocupă un loc interior și central în corpul omenesc, pentru a indica partea cea mai importantă a unui obiect, folosim și în acest caz cuvântul „inimă", ca de exemplu: inima carului, sau a unei plante (adică miezul)."

În filosofia antică, Aristotel considera sediul sufletului în inimă, adică în cord, dată fiind căldura sa mare și mișcarea ritmică. Tot în cord sunt localizate și funcțiile emoțional-afective și motivaționale; fiind în același timp și sediul senzațiilor. Principiul vital este **entelechia**, de natură transcendentă, difuzat în tot organismul. Funcțiile cognitive sunt localizate în ventriculi cerebrali (vezi: C. Bălăceanu-Stolnici, Anatomiștii în căutarea sufletului, București, 1981, p. 29).

În Sfânta Scriptură, cuvântul *„leb"*, însemnând inimă ca organ al corpului omenesc (corespondent cu „cor" și „kardia"), avea și un sens spiritual, de adâncime, definind principiul gândirii, al deciziilor și al sentimentelor; fiind foarte uzitat pentru a numi sufletul omenesc, cu aspirațiile lui și cu înclinațiile lui bune sau rele.

67. Marcu Ascetul, Despre Botez, Filocalia, vol. I, cit. p. 287 și 297.

68. Pr. Prof. D. Stăniloae, Teologia Morală Ortodoxă, cit. p. 127.

69. Idem, p. 132.

70. Despre Botez, cit. p. 304.

71. Despre gelozie și invidie, cap. XVI, cit. p. 503.

72. Pr. Prof. Ion Bria, Credința pe care o mărturisim, 1987, p. 254.

72a. Filaret Costea, Sensul bucuriei în viața creștină, în rev. Studii Teologice, nr. 1–2/1963, p. 42.

73. Pr. Prof. D. I. Belu, Inima curată, în rev. Studii Teologice, nr. 5–6/1952, p. 355.

73a. *Omul, ființă necunoscută,* trad. Lia Busuioceanu, f.a.p. 156–157.

74. Pr. Prof. D. Stăniloae o.c.p. 236.

CAPITOLUL 9

SPECIFICUL CUMPĂTĂRII CA VIRTUTE CREȘTINĂ

Spiritul grec profund cugetător nu a trăit și nu a trecut prin lume fără să-și dea seama de realitățile din jurul lui, precum și de relațiile lui cu ele. Astfel, el a acordat o atenție deosebită naturii înconjurătoare și s-a numit pe sine „microcosmos"... Interdependența cu natura exterioară l-a determinat nu numai să o divinizeze, dar să și-o supună spre a-i fi favorabilă, folosind-o după trebuințele sale...

Accentuând în mod deosebit și aproape exclusiv valoarea naturii sale, și având ca obiectiv desăvârșirea ei, gândirea elină a promovat mai multe păreri. Cinicii, de pildă, spuneau că „naturalia non sunt turpia", și disprețuind întru totul relațiile sociale, au ajuns să „evalueze" viața strict biologic instinctiv, încât s-a ajuns la fapte lubrice, determinând pe unul din ei (Diogene), ca văzând eșecul, să se refugieze, găzduindu-se într-un butoi, devenind astfel de-a dreptul proverbial, hilar și ridicol...

Stoicii au formulat principiul devenit clasic în lumea veche: **„a se trăi conform naturii"**. Observând însă că natura umană are și părți întunecate, care constituie o boală a ei (pe care le-au numit „patimi" sau afecte), au simțit nevoia să vină cu precizarea că a trăi conform naturii, înseamnă a trăi conform rațiunii. Iar rațiunea operează cu bună chibzuință, cu dreaptă judecată, cu „depistarea" a ceea ce este propriu, folositor și necesar naturii la un moment dat. Iar aceasta este dieta, adică felul de trai corespunzător naturii. Și astfel, dieta va deveni legea sophrosynei.

Reprezentând idealul culturii și civilizației elene, sofrosyne este o creație a spiritului grec, stând la baza altor virtuți, care s-au răspândit și s-au temeluit la baza gândirii europene și mondiale[1], alcătuind ceea ce prea frumos a fost numit „miracolul clasic"[2].

Descoperită de „giganții" înțelepți ai Elladei, virtutea cumpătării a pătruns și în gândirea și cultura creștină, primind amprenta și specificul noii religii, fără a-i micșora întru nimic aureola de valori, ci amplificând-o cu valori creștine superioare oricărei alte filosofii.

În cele ce urmează vom căuta să ne justificăm afirmația prezentând pe sofrosyne ca o virtute înmiresmată de darurile cerești; creatoare de suflete neprihănite, care au umplut calendarul sfințeniei creștine.

1. CUMPĂTAREA ÎNTRE: „A TRĂI CONFORM NATURII" ŞI „FIREA CEA NOUĂ" DUPĂ HAR

Ca şi celelalte virtuţi antice, sofrosyne este o însuşire naturală a omului, mai precis, este natura ce tinde spre desăvârşire[3].

Astfel, virtutea antică reprezintă o prelungire a vieţii biologice, iar idealul moral este expresia nevoilor şi instinctelor care constituie „voinţa de a trăi"[4]. Virtutea cumpătării antice se încadrează în stăruinţa omului de a trăi viaţa după legea morală naturală cunoscută prin raţiune[5].

Aceasta înseamnă că virtutea, pornind din nevoile sufleteşti şi trupeşti ale omului, îi aduce ordinea şi echilibrul fiinţei sale. Ea se întemeiază pe puterile naturale ale omului, pe forţa lui morală, pe neîntreruptul efort, sau războire cu sine, de a dobândi controlul şi stăpânirea a tot ce pornind din fire, îl vatămă, îl tulbură, îl nelinişteşte...

Înţelepţii antici nu cunoşteau însă natura umană căzută. Nu aveau noţiunea păcatului, care tulbură natura psiho-fizică, şi nici nu căutau ajutorul salvator în afara lor. Şi datorită acestui fapt ei nu şi-au dat seama că natura în care rodea cariul păcatului este înşelătoare şi derutantă... Ei au reuşit să dobândească „arta măsurii" şi să-şi domine tymosul şi epithymia, irascibilul şi pofta, dar nu în toate aspectele şi în toate „variantele" acestora, căzând de multe ori în plasa celor învinşi şi prefăcuţi în victime. În concret vorbind, ei şi-au putut domina lăcomia pântecelui, lăcomia după acumularea nestăvilită de bunuri materiale, au putut învinge mânia şi s-au lepădat de întristare, dar mulţi dintre ei au căzut pradă desfrâului, şi încă formelor celor mai josnice de perversiune. Virtutea cumpătării în accepţiunea creştină reprezintă rezultatul lucrării harului divin. Iar harul divin însănătoşeşte firea căzută în păcat, redându-i minţii lumina şi puterea de a discerne între bine şi rău, întărind voinţa şi aducând ordinea şi echilibrul în viaţa haotică a sentimentelor pervertite în păcat. Această însănătoşire a firii, sau a naturii crează omul nou, făptura cea nouă, restabilită după chipul lui Dumnezeu (II Corinteni 5, 17; Efeseni 4, 24; Coloseni 3, 10, Galateni 6, 15), „şi îmbrăcând-o în Hristos" (Galateni 3, 27), o înviază cu El spre o viaţă nouă prin Botez (Romani 6, 1–5), „ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai sluji noi păcatului... Şi izbăvindu-vă de păcat, v-aţi făcut robii îndreptării" (sfinţeniei) (Romani 6, 6–18). În acest cadru de renaştere spirituală prin însănătoşirea firii, a naturii, sofrosyne nu se împreună cu păcatul, fiindcă acesta i-a devenit dăunător, o tulbură, o nelinişteşte, o apasă. Şi astfel, în locul spinilor desfrâului pervertit, al naturii căzute în păcat – care reprezintă un compromis al sofrosynei – prin har

ea devine – floarea castităţii, a neprihănirii, ca imitare a vieţii lui Hristos, şi dăruire totală lui Dumnezeu spre sfinţirea naturii şi desăvârşirea ei.

Sofrosyne încreştinată primeşte în cadrul raportului dintre natură şi har o dimensiune superioară prin referirea ei la **natura materială a omului**. Astfel, dacă gândirea antică proclama dualismul spirit-materie, creştinismul depăşeşte această concepţie. Mai precis, dacă gândirea platonică crea identitatea „soma-sema", Sfântul Apostol Pavel arată că „trupul este mădularul lui Hristos" (I Corinteni 6, 15), „templu al Duhului Sfânt" (I Corinteni 6, 19); ceea ce înseamnă că nu numai sufletul este a lui Hristos, ci şi „trupul este a lui Hristos" (Coloseni 2, 17). În felul acesta prin lucrarea Duhului Sfânt în Hristos se stabileşte o legătură interioară între materie şi spirit, pe măsură ca materia să fie transfigurată, sfinţită, îndumnezeită. De aici şi îndemnul Apostolului adresat creştinilor unei Biserici, de a se „sfinţi întregi, deopotrivă cu duhul, cu sufletul şi cu trupul" (I Tesaloniceni 5,23). Evidenţa posibilităţii transfigurării trupului îl demonstrează schimbarea la faţă a Domnului, sau transfigurarea Trupului Său înviat şi înălţat la dreapta Tatălui, devenit putere de sfinţire şi îndumnezeire a materiei prin lucrarea Sfântului Duh care îi este interior. Lucrarea de sfinţire a materiei prin lucrarea harului Sfântului Duh o dovedeşte şi prezenţa moaştelor, ca păstrătoare a nestricăciunii materiei.

Posibilitatea transfigurării materiei de către spirit are şi un **temei ştiinţific**, dat de faptul că materia reprezintă concentrare de „**energie şi calităţi logice**", iar spiritul îi poate fi interior. „Spiritul nu se confundă cu materia, fiindcă sufletul rămâne suflet, iar trupul rămâne trup, dar între spirit şi materie există o legătură interioară care face posibilă transfigurarea materiei din interior prin lucrarea Duhului Sfânt în Hristos şi Biserică. Acesta este şi motivul pentru care Taina creştinismului, în viziunea ortodoxă, este taina materiei transfigurate în Hristos. După vreme îndelungată, fizica fundamentală a început şi ea să progreseze în aceeaşi direcţie. După ce secole de-a rândul cultura europeană a fost dominată de opoziţia carteziană dintre spirit şi materie (res cogitans-res extensa), care îşi are temeiul ei tot în gândirea antică de unde a fost preluată de scolastică..., a început astăzi să descopere că particulele elementare ale microcosmosului nu sunt nici numai corpuscule, nici doar unde, ci că sunt în acelaşi timp şi una şi alta"[6]. După cum a arătat învăţatul **Heisenberg**, „starea de complementaritate între aspectul de particulă şi cel de undă în materie pune sfârşit pentru totdeauna dualismului cartezian între materie şi spirit. Şi un aspect şi celălalt sunt elementele complementare ale singurei şi unicei realităţi. Astfel se modifică, în profund şi ireversibil distincţia fundamentală dintre spirit şi materie. Şi de aici o nouă concepţie pe care am putea-o numi **metarealism**"[7]. S-a remarcat pe bună dreptate că această descoperire are un caracter epocal şi este mai importantă decât orice revoluţie coperniciană, fiindcă din momentul în care materia este atât corpuscul, cât şi undă, aceasta demonstrează că materia poate fi transfigurată, că materia se poate

spiritualiza și transforma în lumină, așa cum a fost convingerea teologiei patristice... În textul biblic se spune că Domnul s-a schimbat la față înaintea unora dintre ucenicii Săi, astfel încât „fața Lui strălucea ca soarele, iar hainele erau mai albe decât lumina". Hristos a descoperit astfel ucenicilor Săi Taina Împărăției lui Dumnezeu în care drepții vor străluci ca soarele, și ne-a lăsat să constatăm că materia se poate transforma în lumină"[8].

2. CUMPĂTAREA PRIVITĂ CA ROD AL RAȚIUNII DUHOVNICEȘTI ȘI CA VIAȚĂ ÎN HRISTOS ȘI ÎN BISERICĂ

O altă caracteristică a sofrosynei antice rezidă în faptul că ea se întemeiază exclusiv pe **rațiune**, are un caracter intelectualist[9].

Socrate spunea foarte clar că înțelepciunea se învață, este o știință. Acesta pornea de la principiul „cunoaște-te pe tine însuți", și se desfășura într-o formă individualist-intelectualistă. Platon arată în Charmides că cea mai înaltă formă a sofrosynei rezidă tocmai în acel „γνῶθι σεαὐτόν", prin care înțelepciunea practică (fronesis) se împlinește prin sănătatea minții. La fel și Aristotel, care împarte virtuțile în două părți: dianoetice și morale. Primele au un caracter strict individualist, se fondează exclusiv pe rațiune. Virtuțile morale reprezentate prin mesotes au și o completare a voinței, ca formă de deprindere în îndeplinirea binelui, rămân la bază, întemeiate pe rațiune. Mesotestul reprezintă o „socoteală", o judecată personală a înțeleptului. El este acela care îl stabilește, care și-l orânduiește. Astfel și virtutea cumpătării, ca virtute morală este stabilită rațional ca mijlocul între două extreme, ambele dăunătoare vieții.

Stoicii mai mult ca oricare, socoteau rațiunea ca un dar divin, sau ca divinul însuși în om. Dacă Platon vorbea de asemănarea cu Dumnezeu (homoiosis Teo), ca o ascensiune a sufletului, stoicii proclamau această asemănare prin rațiune. Și în concepția lor panteistă mergeau și mai departe, spunând că prin rațiune devenim egali cu Dumnezeu. Dacă afectele reprezintă „boli ale sufletului", rațiunea este virtutea însăși, care aduce sănătatea sufletului prin „apatheia" (nepătimire, adică dominarea rațională a afectelor, până la eliminarea lor totală din viața omenească). Dacă ei proclamau iubirea (agapesis) ca mod de adresare cuiva, prin aceasta nu înțelegeau o comuniune personală, ci impersonală, ca atașament față de cineva pentru motivul că posedă ca și tine, rațiunea. Până între atât mergea ridicarea de către stoici a rațiunii la gradul cel mai înalt al

ființei și existenței umane, încât dacă înțeleptul nu-și poate îndeplini idealul, să se sinucidă. Și cazurile nu au fost puține.

Este adevărat că rațiunea este un dar de la Dumnezeu. Este o podoabă a sufletului omenesc, decât care alta mai frumoasă nu este. Ea reprezintă alături de libertate însăși chipul lui Dumnezeu în om, dându-i demnitate unică în univers.

Dar în situația rațiunii întunecate de păcat, ea devine oscilantă, fragilă, calculată și vicleană Dovadă este modul foarte variat și contradictoriu de a determina virtutea în sistemele filosofiei antice, căutând fericirea în plăcere sau util...

Pe de altă parte, în cadrul cumpătării se impune o colaborare armonioasă între rațiune și voință, pentru a se ajunge la dominarea poftelor oarbe și la stăpânirea de sine. Dar această colaborare armonioasă dintre rațiune și voință, devine dramatică în cadrul firii căzute și alterate de păcat. Sfântul Apostol Pavel o expune foarte clar, arătând că „nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul, pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc. Iar dacă fac ceea ce nu voiesc eu, iată, nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuiește în mine... căci văd altă lege în mădularele mele, luptându-se împotriva legii minții mele și dându-mă rob legii păcatului, care lege este în mădularele mele..." (Romani 7, 19–23).

Dacă virtutea în gândirea filosofică antică se întemeia exclusiv pe rațiune și avea un caracter subiectiv, în creștinism virtutea are un cu totul alt sens. Ea înseamnă săvârșirea binelui după modelul vieții duhovnicești a Mântuitorului. Și în acest caz, Sfintele Evanghelii ne prezintă un criteriu obiectiv după care trebuie să ne orientăm. Iar acesta este viața duhovnicească a lui Iisus Hristos, puritatea lui morală și sfințenia vieții Lui în care virtuțile strălucesc ca razele binecuvântate ale soarelui. Strălucesc în toată plinătatea lor: iubirea, smerenia, milostenia, blândețea, bunătatea, înțelepciunea, bărbăția (curajul), dreptatea, pacea, bucuria etc. Toate rămân modele, piscuri ale desăvârșirii, demne nu numai de admirat, ci mai mult, pentru cei ce „sunt ai lui Hristos" (Galateni 5, 24), devin datori sau obligați să le urmeze și să le împlinească în viața duhovnicească. Dar această urcare pe piscul virtuților lui Hristos, se săvârșește prin unirea cu El, prin împărtășirea din duhul lui Hristos, din harul Lui, din puterea Lui. Hristos nu este un Model rece, ca o statuie de piatră ce se cere a fi dăltuită, nici ca Tablele Legii scrise tot pe piatră. Hristos este mereu viu, „mereu cu noi și în noi până la sfârșitul veacurilor" (Matei 28, 20). Mereu trăiește și ia chip, în toți cei ce-l urmează Lui, împărtășindu-se din duhul Lui. În viața celui ce-L urmează pulsează viața duhovnicească a lui Hristos: „De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Galateni 2, 20). Asemenea legăturii dintre „mlădiță și viță", Hristos rămâne și lucrează neîntrerupt comuniunea de iubire și împărtășire a vieții Lui duhovnicești (Ioan 15, 1–9). Așadar, Hristos reprezintă întruchiparea Binelui absolut. „**În El locuiește toată plinătatea dumnezeirii**" (Coloseni 2, 9). El este întruchiparea

desăvârșită a virtuții creștine în unitatea ei. Dar El nu reprezintă numai un Model și un Criteriu obiectiv al virtuții, ci virtutea creștină se realizează în Hristos, în comuniunea vieții lui Hristos, care rămâne în viața celui ce crede și I se dăruiește Lui. De aici vedem că virtutea creștină primește specificul de a fi rezultatul unei **relații personale cu Hristos**. Și fiindcă Hristos locuiește prin credință în sufletele credincioșilor (Efeseni 3, 17), tot prin credință noi avem „îndrăsnire și apropiere către Tatăl" (Efeseni 3, 12). El este „calea, adevărul și viața", singura Cale care ne duce și ne unește cu Tatăl (Ioan 14, 6). Și astfel, virtutea creștină devine o comuniune cu Tatăl în Hristos, o legătură personală cu Dumnezeu, rezultaul unei deschideri și comunicări: „Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el" (I. Ioan 4, 16).

Această legătură personală cu Dumnezeu împlinește și un alt criteriu obiectiv al binelui, care rezidă în poruncile lui Dumnezeu, în împlinirea cuvintelor lui Hristos: „Căci dragostea lui Dumnezeu aceasta este: să păzim poruncile Lui" (I Ioan 5, 3); „De mă iubește cineva, va păzi cuvântul meu și Tatăl meu îl va iubi și vom veni la el și locaș la el vom face" (Ioan 14, 23 vezi și 14, 15; 15; 10).

În contextul acestei realități duhovnicești, necunoscută trecutului antic, cumpătarea reprezintă o împlinire a voii lui Dumnezeu cunoscută din poruncile Sale, deci după un criteriu obiectiv, și reprezintă o înălțare a sufletului spre comuniunea lui Dumnezeu: „Ori de mâncați, ori de beți, ori altceva ce veți face, toate să le faceți spre slava lui Dumnezeu" (I Corinteni 10, 31).

Pe de altă parte, cumpătarea nu numai că se conduce, se realizează după „legea duhului vieții lui Hristos" (Romani 8, 2), ci este rezultatul vieții neprihănite, plină de sfințenie a lui Hristos: „Iar dacă Hristos este în voi, trupul este mort față de păcat, iar duhul este viață spre îndreptățire, sfințenie" (Romani 8, 10). Altfel spus: „cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele" (Galateni 5, 24), devenind „fără prihană, curați, fii ai lui Dumnezeu nepătați" (Filipeni 2, 15).

De aici vedem că prin credință și iubire cumpătarea este rezultatul duhului vieții lui Hristos, care o animă și îi imprimă pecetea sfințeniei lui Hristos, făcând din ea Katharsis (hagneia), castitas și pudicitia. Iar în comuniunea relației personale cu Dumnezeu, ea devine o **iubire răspuns**, dragostei lui Dumnezeu oferită în Hristos, capabilă să jertfească tot ceea ce este rău în ființa omului vechi, spre a se „îmbrăca în omul cel nou, care mereu se înnoiește, spre a ajunge la cunoaștere, după chipul Celui ce l-a creat" (Coloseni 3, 10). De aici și îndemnul Apostolului: „înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră duhovnicească" (Romani 12, 1). Iar pentru realizarea acestei sfințenii a trupului, „omorâți mădularele voastre cele de pe pământ: desfrâul, necurăția, patima, pofta cea rea și lăcomia" (Coloseni 3, 5). Iar ca expresie a jertfirii poftelor și patimilor (Galateni 5, 24), sofrosyne nu

cruță nimic pentru dragostea lui Dumnezeu. Ea devine o virtute eroică, pătrunsă de duhul lui Hristos, care cu negrăită bucurie și aureolată în glorie, oferă prețul jertfei supreme.

Iată cum sofrosyne ca rezultat al rațiunii șovăielnice în filosofia greacă, devine idealul sfințeniei și desăvârșirii în Dumnezeu, **concretizată prin rubor și pudor (martiriu și ascetism).**

Am văzut până aici superioritatea sofrosynei prin depășirea raționamentului subiectiv și fixarea unui criteriu obiectiv, constând în voia lui Dumnezeu, animată de duhul lui Hristos și legătura personală cu Dumnezeu. Vom face în continuare o scurtă trecere în revistă a superiorității rațiunii și voinței înnoite prin har, ca și determinante ale sofrosynei încreștinate.

Am arătat că rațiunea firii căzute în păcat nu are totdeauna lumina cunoașterii celei adevărate. De multe ori este întunecată chiar de patimile iraționale, și atunci deciziile ei devin confuze și derutante.

Harul însănătoșește firea, inclusiv, sau în primul rând, mintea. Și sofrosyne care definește mintea sănătoasă se va regăsi în această transformare prin har. De aici și îndemnul Apostolului: „nu vă potriviți acestui veac", adică nu trăiți după poftele și plăcerile, pe care vi le oferă lumea, devenită în urma păcatului o continuă ispitire; „ci schimbați-vă prin înnoirea minții" (metamorfusthe te anakainosei tu noos) (Romani 12, 2). E vorba de o schimbare a vieții, prin detașare de ispitele lumii, la care schimbare (transformare), se ajunge printr-o minte înnoită de puterea și lucrarea harului divin. Acest „nous" înnoit va determina făptura cea nouă, omul cel nou în Hristos, prin renunțarea la omul vechi supus poftelor de altă dată ale lumii. Această „înnoire a minții" reprezintă o chemare a întregii ființe a omului din păcat, spre împărăția lui Dumnezeu. Iar aceasta se realizează și prin sofrosyne, fiindcă ea reprezintă sănătatea minții în putere să tempereze, să liniștească, să echilibreze, și să aducă în ordine afectele iraționale. Acest „nous" înnoit prin har ar fi în exprimarea lui Platon – vizitiul destoinic să conducă atelajul tras de cei doi cai nărăvași... Sub aspect creștin însă, această schimbare prin înnoirea minții este identică cu matanoia (meta + noeo = schimbarea modului de a cugeta, de a gândi), care prin regretul sau căința pentru răul săvârșit, urmată de hotărârea îndreptării în bine, determină o stabilitate axiologică, care este echivalentul caracterului moral creștin. Aceasta este nașterea din nou pe care Domnul i-a descoperit-o în miez de noapte lui Nicodim... La fel și Zaheu când apare în intimitatea lui Iisus și se împărtășește din duhul Lui, în suflet apare marea schimbare, prin înnoirea minții, a modului de a gândi, de a cugeta, de a raționa. El va întoarce împătrit tuturor acelora pe care altădată i-a nedreptățit. Iată marea taină a nașterii din nou, care face din sofrosyne alături de iubire temelia caracterului moral creștin.

Această minte înnoită prin har merge prin sofrosyne și mai departe, ajungând la Katharsis, ca și curăție a minții, sau castitatea minții, adică la

„neatingerea" minţii de patimi, prin înfrânarea de la ele. Altfel spus, la dobândirea unei minţi curate îndreptată spre împlinirea voii lui Dumnezeu. Această curăţie a minţii progresează spre γύμνος νοῦς, echivalând cu „golirea minţii" de patimi, adică cu dobândirea neprihănirii, asemenea pământului fertil în care cresc şi se dezvoltă florile virtuţilor, care împodobesc viaţa creştină. Iar această puritate, înfrânare, curăţie şi neprihănire a minţii este tocmai sofrosyne în evoluţia ei duhovnicească de la simpla sănătate a minţii, la desăvârşirea ei. De aceea Sf. Ioan Scărarul, alături de ceilalţi Părinţi ai Bisericii, spune că „sofrosyne este numele comun dat tuturor virtuţiilor"[10]. Astfel sofrosyne reprezintă stabilitatea minţii, puterea, energia, forţa ei de acţiune spre idealul hesykiei, ca stare de linişte, de concentrare interioară prin tăcere, ca rod al harului divin necreat, care îndumnezeieşte firea, asemenea ploii fecunde care se revarsă pe pământul curat al grădinii, din care au fost smulse buruienile patimilor, şi aerul este înmiresmat de frumuseţe multicoloră şi parfumul florilor virtuţilor... Iar această afirmaţie se întemeiază pe faptul că „hesykia are ca început tocmai **asceza minţii**"[12].

Trecând mai departe ne vom referi acum la voinţa care face „distonie" cu raţiunea. Dacă raţiunea vede ce este binele şi îl aprobă, voinţa slăbită de păcat nu o urmează, determinând acea tulburare paralizantă a sufletului omenesc, care îl pune în contradicţie cu el însuşi. Acesta este de altfel dramaticul zbucium al omului aflat sub dominaţia păcatului, care am văzut că o redă Sf. Apostol Pavel[11], şi ca el, mulţi alţi gânditori, filosofi, poeţi... Astfel, dacă Ovidiu, spunea: „video meliora proboque, sed deteriora sequor" (Metamorfoze VII, 14), Sf. Apostol Pavel, de data aceasta în calitate de om al harului, care însănătoşeşte firea, tonefiind voinţa, răspunde plin de siguranţă şi încredere: „pot totul în Hristos care mă întăreşte" (Filipeni 4, 13). Prin această întărire (endynamunti) venită din partea harului lui Hristos, sofrosyne iese din conflictul dramatic dintre raţiune şi voinţă, încât cu „mintea înnoită" după cum am văzut, şi cu „voinţa întărită", ea îşi va putea îndeplini rolul de înfrânare a patimilor, prin stăpânirea de sine, conducând firea umană spre desăvârşirea ei.

Din cele până aici tratate vedem că virtutea cumpătării se încadra în viziunea filosofiei antice în limitele naturii şi în puterea raţiunii. În creştinism, raportată la Dumnezeu şi la harul divin, ea aduce un rol determinant la perfecţionarea, sau desăvârşirea naturii (firii) omeneşti.

Datorită acestui fapt, virtutea cumpătării primeşte în creştinism un pronunţat caracter duhovnicesc. Sub numele de **enkrateia**, ea face parte, alături de iubire, pace, îndelungată răbdare, bunăvoinţă, credinţă, bunătate şi blândeţe din „roada Duhului Sfânt" (Galateni 5, 22-23).

Pe lângă înţelesul de stăpânire de sine, de temperanţă, ca virtute naturală la care se ajungea prin multă stăruinţă şi exerciţiu îndelungat, enkrateia este şi un „dar al lui Dumnezeu", precum cel al castităţii, ca

predispoziţie a firii (I Corinteni 7, 7), precum şi rod (karpos) al Duhului, adică a lucrării harului divin, care ajută firii sau naturii omeneşti să se desăvârşească prin virtuţile amintite, ca şi prin cumpătare.

Sf. Clement Romanul în Epistola I către Corinteni enumeră înfrânarea, asemenea Apostolului, printre virtuţile care reprezintă „darurile lui Dumnezeu": Cât de fericite şi minunate sunt darurile lui Dumnezeu, iubiţilor! Viaţa în nemurire, strălucire şi dreptate, adevăr, îndrăznire, credinţă, încredere, înfrânare, în sfinţenie"[13]. În alt loc, acelaş autor arată modul în care fiecare credincios trebuie să cultive „harisma sa" ca membru al Trupului lui Hristos: „Cel tare să se îngrijească de cel slab..., cel bogat să ajute pe cel sărac... Înţeleptul să-şi arate înţelepciunea lui, nu în vorbe, ci în fapte bune. Cel smerit să nu dea mărturie el despre el însuşi, ci să lase ca altul să dea mărturie despre el. Cel curat cu trupul să nu se mândrească, ştiind că altul este cel ce i-a dat înfrânarea"[14].

De aici vedem că virtutea cumpătării, având un pronunţat caracter duhovnicesc se împlineşte în Biserică devenind **virtute bisericească**.

Ca **virtute bisericească**, sophrosyne prezintă în cadrul spiritualităţii ortodoxe un proces duhovnicesc specific de profunzime, determinat de lucrarea harului divin în acţiunea de restabilire sau de însănătoşire a firii căzute în păcat. Şi apoi de desăvârşire a vieţii morale prin participarea la jertfa şi învierea Domnului în comuniunea eclezială. Aici, în Biserică, omul primeşte după cum am văzut harul Sfântului Botez de renaştere duhovnicească, de făptură nouă, de regenerare a naturii. Tot aici, prin Taina Mirului, ni se acordă „pecetea Duhului Sfânt" spre întărirea şi creşterea duhovnicească. Taina Pocăinţei corectează prin căinţă eventualele păcate ale necumpătării, iar harul iertării mereu ne îndeamnă la stăpânirea de sine asupra poftelor şi patimilor, ca o condiţie esenţială a creşterii duhovniceşti. Prin Taina Dumnezeieştii Euharistii ne împărtăşim cu însuşi Trupul şi Sângele Domnului. Ni se împărtăşeşte duhul lui Hristos spre înnoirea vieţii, precum şi comuniunea cu Tatăl în Duhul Sfânt. Dar ni se cere să ne păstrăm necontenit „haina de nuntă" prin care ne-am făcut vrednici „dumnezeieştii firii şi să ne păstrăm eliberaţi de stricăciunea poftei din lume" (II Petru 1, 4), străduindu-ne să menţinem necontenit trează stăpânirea de sine, temperanţa, sau cumpătarea. În sfârşit, prin Taina Sfântului Maslu ni se împărtăşeşte harul tămăduirii deopotrivă a trupului şi sufletului. Şi câte boli trupeşti şi sufleteşti nu provin din neînfrânare?... Câte boli nu se vindecă prin cumpătare, la care, dacă adăugăm puterea harului divin, ne întăreşte mereu credinţa şi ne curăţă duhovniceşte de păcatele care ne împovărează conştiinţa şi ne destramă arhitectonica vieţii?...

În felul acesta, prin viaţa de sfinţenie a harului divin în care este implicată virtutea cumpătării, ne introducem şi ne menţinem în viaţa comunitară a Bisericii. Pentru înţelepţii antici această virtute avea un caracter particular şi individualist. Nu se ştia de nici o afirmare comunitară a ei. De aceea numărul celor care o practicau era foarte redus. Ea era mai mult

un ideal al filosofilor, care aveau accesul la valorile culturii și civilizației. **Ca virtute bisericească** însă, cumpătarea cheamă prin cuvântul lui Dumnezeu la sfințenie pe orice credincios, chiar pe cei mai mari păcătoși: „Fiți sfinți pentru că Eu sunt sfânt" (Levitic 11, 44; I Petru 1, 16) fiindcă „cei bolnavi au nevoie de doctor, nu cei sănătoși" (Matei 9, 12).

În sfârșit, virtutea cumpătării face vie și lucrătoare puterea harului divin, prin strădania voinței proprii de a cultiva roadele lui. Astfel, virtutea cumpătării continuă sfințenia sacramentală primită la Botez, sau prin celelalte Sfinte Taine, în sfințenie morală. „Germenele sfințeniei, primit prin Botez trebuie să crească și să rodească într-o viață sfântă; el trebuie să se dezvolte până la desăvârșire. Grăuntele de muștar trebuie să devină un copac, în care să se odihnească toate „păsările cerului", adică toate virtuțile. Prin Botez noi abia ne-am născut la viața cea nouă... În față avem idealul creșterii până la statura sfințeniei lui Hristos. Sfințenia sacramentală trebuie concretizată în sfințenia vieții, pruncul pur și neîntinat trebuie să devină bărbat desăvârșit, păstrându-și, întărindu-și și dezvoltându-și puritatea. Această consecvență în viață față de starea de sfințenie primită în Botez, o accentuează foarte des Sfântul Apostol Pavel. Astfel, pe de o parte, el afirmă că „omul cel vechi a fost împreună răstignit cu Hristos", „și a fost nimicit", pe de altă parte pune în față imperativul de a răstigni sau de a ne dezbrăca de „omul cel vechi" (Romani 6, 6; Galateni 5, 24; Coloseni 3, 5–9; Efeseni 4, 22)[15]

„Sunt două morți și două mortificări – spune Sfântul Ioan Gură de Aur – dintre care cea dintâi se face de Hristos în Botezul ce-l primim, iar a doua trebuie să se facă în noi prin sârguința noastră, după aceasta"[16]. De aici vedem că sensul mortificării patimilor înseamnă biruința învierii lui Hristos în noi, sau după expresia sfântului Simeon Noul Teolog: ζωοποιὸς νέκρωσις (omorâre făcătoare de viață[16a])

În felul acesta, mortificarea, omorârea păcatului, prin stagnarea poftelor oarbe și a patimilor înrobitoare, are sensul afirmării virtuții ca stare de sănătate a naturii umane, pe măsură să-i deschidă perspectiva desăvârșirii ei. De aceea, fascinația vitalului ca bucurie de a trăi, ca expresie a puterii și a sănătății umane, prin declanșarea forțelor oarbe propusă de vitalismul neopăgân și secularizant, nu rezolvă afirmarea pozitivă a vieții umane. Aceste forme „explosive" duc mai degrabă la epuizarea, ruinarea și destrămarea puterii vieții. Dovadă sunt formele maladive rezultate din îmbuibare și exercitarea plăcerii la orice ocazie cu intensitate maximă... Numai cumpătarea stabilizează echilibrul și ordinea naturii, asigurând longevitatea. Numai virtutea în Hristos aduce sănătatea minții, a sufletului și a trupului, precum și liniștea și seninătatea vieții eliberată de tensiunile și tulburările iraționalului.

De aici vedem că așa cum a prevăzut Fr. Nietzsche, neopăgânismul a înlocuit pe Apollo cu Dionysos... Acest fapt se răsfrânge și asupra sophrosynei. și anume, în cadrul așa-numitei morale biologizante neopăgânul a cărei virtute principală este forța, sophrosyne cade în

desnetudine. În schimb spiritualitatea creștină îi oferă aureolă sfințeniei prin valorificarea ei hristocentric – eclizială.

Astfel sophrosyne ca virtute creștină devine un **act sinergic** de împreună lucrare a firii (naturii) cu harul divin spre **îndumnezeirea acesteia**. Dar această sinergie nu se desfășoară numai pe un plan individual, ci și comunitar; în unitatea de credință și de viață a Bisericii. Printr-o neasemuit de simplă și de adâncă imagine, Mântuitorul ne arată că mlădițele cresc și se dezvoltă prin seva ce vine din viță, dar ele nu se despart unele de altele, ci împreună rodesc viața cea nouă a Duhului în împlinirea împărăției lui Dumnezeu (Ioan 15, 1–9).

Acest caracter **sinergic eclezial al sophrosynei încreștinată** este dat mai întâi de faptul că odată cu răscumpărarea și înfierea am primit harul prin umanitatea lui Hristos înviat și înălțat la cer. Dacă Biserica a câștigat-o Domnul prin Jertfa Sa (Fapte 20, 28) și dacă harul Sfintei Treimi îl primim tot în urma Jertfei Sale, înseamnă că Biserica este continuatoarea operei de transmitere a harului pentru sfințirea acelora care cred și aderă la Jertfa Domnului. Pe de altă parte, același har necreat care izvorește din Sfânta Treime îi leagă pe cei care primesc răscumpărarea, înfierea și iertarea mântuitoare a Jertfei Domnului.

Membrii Bisericii devin toți cei care au primit harul Duhului Sfânt prin Botez și îl primesc necontenit prin celelalte Sfinte Taine. Prin lucrarea Duhului Sfânt Biserica împlinește activitatea mântuitoare a Domnului, fiind Trupul Său tainic. Mântuitorul rămâne Capul ei, iar credincioșii membrele acestui Trup. „El este Capul Trupului care este Biserica" (Coloseni 1, 18–24; Efeseni 1, 22; 1 Corinteni 10, 17), arată Sfântul Apostol Pavel. Hristos lucrează prin harul sfinților al Sfântului Duh unitatea de iubire a membrilor, iar Duhul prin darurile Sale zidește necontenit Trupul lui Hristos (Efeseni 4, 12), „căci după cum trupul este unul și are mădulare multe și toate mădularele unui trup, deși sunt multe, sunt un trup, așa și Hristos. Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți..." (I Corinteni 12, 12–13). Continuând până la sfârșitul veacurilor opera răscumpărătoare a Domnnului, Biserica actualizează neîntrerupt întruparea, moartea și învierea lui Hristos cel înălțat în slavă, în membrele ei, săvârșind astfel opera de sfințire a lor, îndumnezeindu-le firea sau natura prin harul necreat al Sfintei Treimi. Sophrosyne străbătută de har îndeplinește funcția **sinergismului eclezial** în două forme: pe de o parte prin **„răstignirea patimilor și poftelor"** (Galateni 5, 24), iar pe de altă parte prin **sfințenia vieții** care impulsionează necontenit viața duhovnicească spre **ridicarea epectatică la „împărtășirea dumnezeieștii firi"** (II Petru 1, 4). „Eu m-am răstignit față de lume – spune Apostolul – de acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Galateni 2, 20). Iar această sfințire în duhul și viața lui Hristos are un caracter activ și dinamic. E un prezent continuu, fără limite și fără sfârșit; o chemare necontenită spre atingerea piscului sfințeniei Sale, ce nu poate fi atinsă... Sophrosyne ca act sinergic eclezial conduce spre împărtășirea de viața iubirii comunitare pe care Hristos cel înviat o așează în viața Trupului Său, spre a împărtăși membrelor viața Sa plină de sfințenie, și a

le ridica la comuniunea Sfintei Treimi. De aceea, Hristos actualizează până la sfârșitul veacurilor Jertfa Sa răscumpărătoare, pentru ca cei ce se împărtășesc din ea să moară neîntrerupt față de păcat și să învieze necontenit întru înnoirea vieții, iar Biserica, Trupul lui Hristos, vestește prin aceasta „moartea și învierea Domnului până va veni El" (1 Corinteni 11, 26). – Ea cheamă întreaga lume la Hristos, spre a face din toți înrobiții poftelor și împătimiții instinctelor oarbe, fii ai Împărăției, renăscuți prin har la o viață nouă. Și „eliberați de stricăciunea poftelor, să devină părtași dumnezeieștii firi" (II Petru 1, 4). Dar în același timp, Biserica poartă grijă și fiilor împărăției, pentru ca cei căzuți în păcat să revină la însănătoșirea firii. În legătură cu aceasta se cuvine să amintim că s-a afirmat greșit socotind Biserica numai a celor drepți, ca și „comuniune a sfinților", pe care numai Dumnezeu îi știe... În realitate însă, Biserica nu poate fi socotită ca o noțiune abstractă, formată din membrii predestinați la fericirea sau osânda veșnică. Revelația divină ne arată că Dumnezeu așteaptă neîncetat reîntoarcerea păcătoșilor în brațele iertătoare ale iubirii părintești. Nu exclude pe nimeni, ci se bucură de un păcătos care se întoarce la pocăință, mai mult decât de 99 de drepți... (Luca 15, 7). Atât timp cât Biserica e pe cale, ea se află în luptă cu păcatul. E ca o Vitezdă spirituală gata oricând să acorde harul vindecător, pentru ca cei păcătoși care au nevoie de doctor, să poată obține tămăduirea... Dar în același timp, Biserica este și un sanctuar, unde cei sfinți necontenit se sfințesc, ca să ajungă la asemănarea sfințeniei lui Dumnezeu.

De aceea, în situațiile mai sus amintite, pe de o parte, sophrosyne ca sinergism eclezial despovărează pe cei înrobiți de patimi și pofte, împotmoliți în ispite și căzuți în drumul ce duce spre virtute... Pe de altă parte, sophrosyne este un imbold și un mijloc necesar și eficient spre desăvârșire, pentru cei ce se nevoiesc pe drumul sfințeniei.

Pe lângă aceste aspecte, sophrosyne ca act sinergic eclezial se manifestă vizibil în viața membrelor luate personal, și prin faptul că este rodul actelor purificatoare. Cunoaștem deja că Sfinții Capodocieni accentuând acest fapt, au proclamat că **deviza sophrosynei este: „curățește-te pe tine însuți!"** Altfel spus, curăția având un caracter expirator, aduce liniștea și armonia sufletului. Această deviză a sophrosynei se impune cu atât mai mult atunci când sufletul omenesc se îndreaptă plin de smerenie spre împărtășirea dumnezeieștii firi prin marea Taină a comuniunii și unității ecleziale: „Nimeni din cei legați cu pofte și cu desfătări trupești nu este vrednic să vie, să se apropie, sau să slujească Ție, Împărate al slavei; căci a sluji Ție este lucru mare și înfricoșător chiar pentru Puterile cerești... Deci pe Tine te rog, Cela ce singur ești bun și binevoitor, caută spre mine păcătosul... și-mi curățește sufletul și inima de cugete viclene; învrednicindu-mă cu puterea Sfântului Duh... să stau înaintea Sfintei Tale mese acesteia și să jertfesc sfântul și **Preacuratul Tău Trup** și scumpul Tău Sânge..." Și mai departe, se continuă smeritele cuvinte: „Dumnezeule, curățește-mă pe mine păcătosul"..., cu cât ne apropiem mai

mult de împlinirea Jertfei de împărtășire cu „Preacuratul Trup" și „Preacuratele Taine". Iar atunci când invocăm pogorârea Sfântului Duh pentru sfințirea darurilor, ne adresăm prin cuvintele psalmistului: „Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule..." De fapt întreaga slujbă a sfintei Jertfe o săvârșim prin lucrarea Sfântului Duh. De aceea, începem slujba prin invocarea Duhului „de a se sălășlui întru noi și a ne curăți de toată întinăciunea..." Chiar spălarea mâinilor sfințiților slujitori înainte de a primi Preacuratele Taine, pe lângă efectul curățitor, are și un înțeles duhovnicesc privind dăruirea întregii ființe lui Dumnezeu într-o formă neîntinată, neprihănită. Mai mult, pregătirea însăși a preotului înainte de săvârșirea Sfintei Liturghii, și a credincioșilor înainte de a se împărtăși, urmăresc același scop și obiectiv de primire a lui Dumnezeu și de dăruire Lui într-o formă neîntinată, neprihănită, curată, atât trupește cât și sufletește.

Pe de altă parte, pentru întărirea caracterului eclezial al sophrosynei de o deosebită eficiență sunt imnele liturgice și rugăciunile făcute cu participarea întregii comunități. Și aceasta pentru că rugăciunea obștească este plină de înălțare și strălucire duhovnicească. Precum cărbunii ținuți pe o vatră de jăratec se aprind unii din alții, iradiind lumină și căldură, tot astfel și credincioșii pătrunși de viața Duhului, luminează viața spirituală a Ecleziei în unitatea aceleiași simțiri. Într-o astfel de ambianță de credință, nădejde, iubire și har, Jertfa euharistică ne aduce liniștea, armonia și împăcarea cu Dumnezeu și cu lumea, adică pe **sophrosyne străbătută și sfințită de har, pe care am putea-o numi hesykia euharistică, ca forma cea mai înaltă de mulțumire și regăsire în pacea și iubirea lui Dumnezeu**. Cel ce ajunge la sophrosyne ca hesykia euharistică va simți până în adâncurile de taină ale sufletului său adevărata și negrăita pace pe care Hristos o dă celor ce se împărtășesc cu duhul și viața Lui: „Pacea mea vă las, pacea mea vă dau. Nu precum dă lumea vă dau eu. Să nu se tulbure inima voastră, nici să se spăimânte" (Ioan 14, 7).

Tot ca rod al actelor purificatoare, la sophrosyne se ajunge și prin actele sfințitoare ale Bisericii, adică prin **ierurgii**, care fiind slujbe sfinte și rugăciuni ale Bisericii, satisfac diferite trebuințe ale credincioșilor, privind buna desfășurare a vieții lor prin binecuvântarea și purtarea de grijă a lui Dumnezeu, de la naștere și până la mormânt. Aceste acte sfințitoare conduc la dobândirea sophrosynei evidențiată de Sfinții Părinți Capodocieni sub denumirea de **hagneia** (sfințenie).

Slujbele sfințitoare aduc în sufletele credincioșilor pe sophrosyne ca rod al harului și darului dumnezeiesc, sub forma liniștei împăciuitoare a omului cu creația, în comuniunea iubirii lui Dumnezeu.

Ierurgiile sfințesc relația omului cu creația lui Dumnezeu, cu firea înconjurătoare, cu care omul se află în interdependență și corelație de structură și destin. La început în armonie deplină, dar în urma păcatului, în necurăție, și blestem. Pogorârea Sfântului Duh în lume, prin harul necreat al Sfintei Treimi va transforma creația din **necurăție în binecuvântare**; ea însăși putând să devină izvor al darurilor dumnezeiești. E suficient să ne gândim

la efectele apei Sfântului Botez de ştergere a păcatului strămoşesc şi de renaştere spirituală. Apoi, Sfântul Mir care ne oferă darurile Sfântului Duh; Pâinea şi Vinul euharistic ne împărtăşeşte însuşi Izvorul harului divin, iar untdelemnul sfinţit ne aduce tămăduirea trupului şi a sufletului. La fel şi ierurgiile conduc la dobândirea sophrosynei prin curăţia de patimile şi poftele păcătoase, după cum rezultă atât de clar din rugăciunea de sfinţire a apei: „...Cel ce opreşti valurile patimilor celor potrivnice şi potoleşti marea cea învolburată a acestei vieţi şi **îmblânzeşti pornirile cele grele de purtat ale plăcerilor...** Şi prin gustarea şi stropirea cu apa aceasta, trimite nouă binecuvântarea Ta, care **spală întinăciunea patimilor...**"

3. ASPECTUL VEŞNIC AL VIRTUŢII CUMPĂTĂRII CA ŞI CONCEPT CREŞTIN

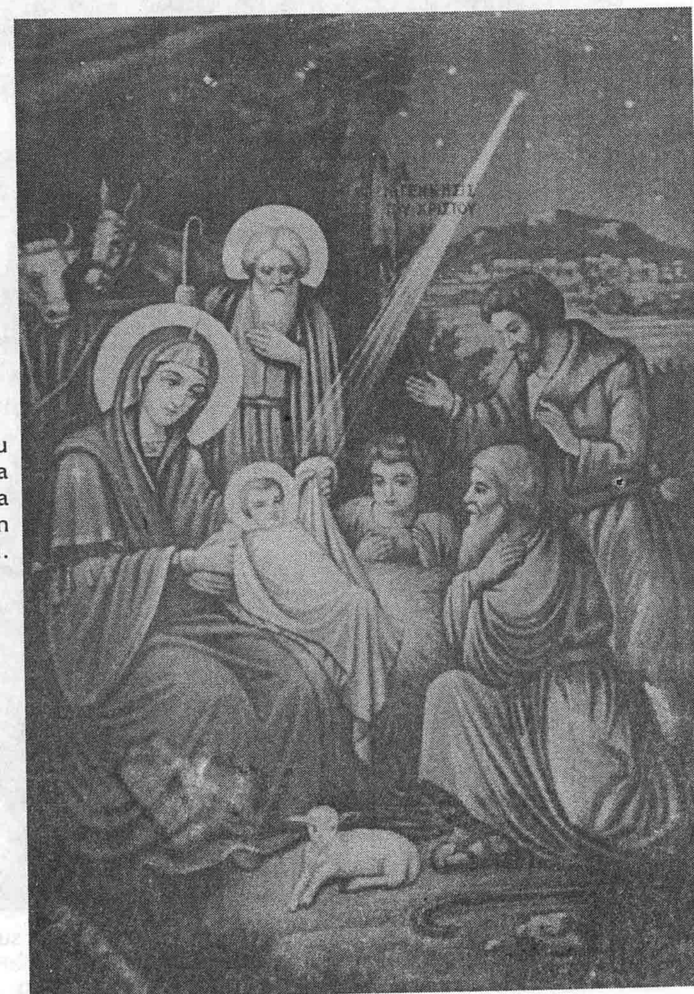
Spre deosebire de oricare altă vieţuitoare din lume, omul este singura fiinţă care are **conştiinţa morţii**. Şi de aici rezultă aspiraţia sufletului spre nemurire. Iar cu cât acest simţământ este mai cultivat, cu atât orientarea



„Moartea este un câştig, viaţa este Hristos" (Filipeni 1, 23).

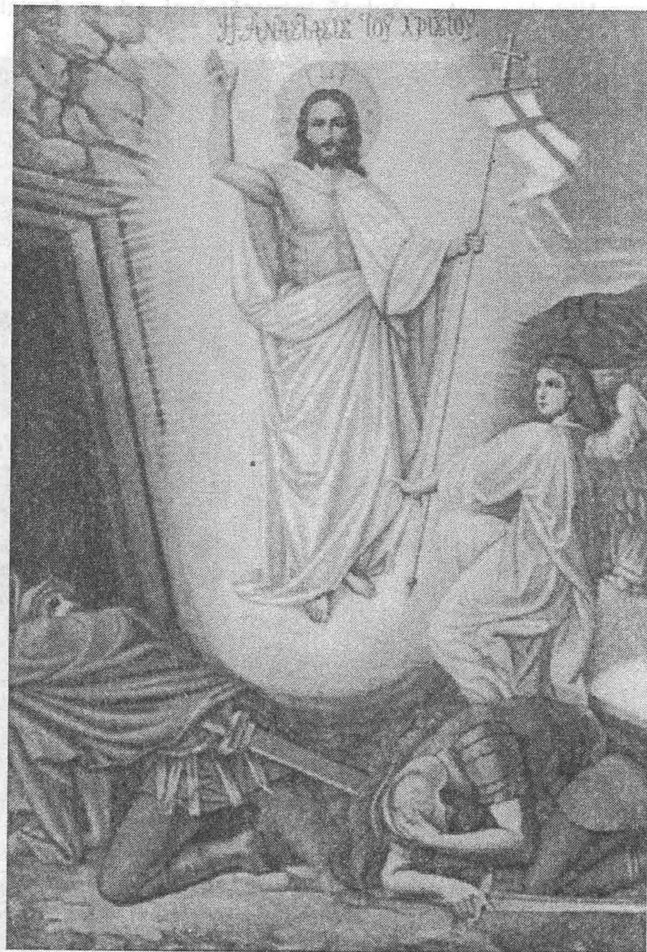
omului spre valorile veşnice este mai pronunţată. Se poate vorbi chiar de năzuinţa sufletului de a afirma personalitatea umană în acţiuni care să-i consacre nemurirea morală. Dar şi mai mult, credinţa în nemurirea sufletului angajează nădejdea ca dorinţă a dobândirii bunurilor veşnice, iar iubirea ca forţă morală anticipează încă din această viaţă împlinirea în comuniunea iubirii lui Dumnezeu, care fiind resimţită de sufletul omenesc, reprezintă o chezăşie a vieţii veşnice. Şi cu cât această aspiraţie spre veşnicie este mai intensă, cu atât şi mai mult actele umane sunt aureolate de valorile care îl conduc pe om spre veşnica împlinire a lor.

Morala filosofică precreştină este eudaimonistă. Ea urmăreşte fericirea ca scop în sine. Virtutea este căutată întrucât îmi aduce fericirea. De aici



„Întruparea lui Dumnezeu este chezăşia sigură a nădejdii de îndumnezeire a firii oamenilor" (Maxim Mărturisitorul, Filoc. vol. III, p. 74).

și diversitatea de a temelui virtutea, fie pe rațiune, fie pe plăcere, fie pe util, după modul în care fiecare înțelege să „cucerească" fericirea în viață. Ei spuneau că fericirea este o tendință firească a sufletului, ea este înscrisă în natura umană, de aceea năzuința de a ajunge la ea trebuie să devină scopul vieții însăși. În acest caz virtuțile, printre care și cumpătarea au un **caracter interesat, de calcul**, al modului în care pot ajunge la fericire. În creștinism fericirea ca scop vizează comuniunea cu Dumnezeu, legătura personală cu El, regăsirea sufletului în iubirea lui Dumnezeu, și restabilirea firii prin harul lui Dumnezeu. S-a remarcat de către filosoful N. Hartmann



„Dacă nădăjduim în Hristos numai în viața aceasta, suntem mai de plâns decât toți oamenii. Dar Hristos a înviat din morți și s-a făcut începătura celor adormiți" (1 Corinteni 15.19–20).



„Pentru că avem un arhiereu... să ne apropiem cu încredere de tronul harului, ca să luăm milă și să aflăm har spre ajutor la timp" (Evrei 4,15–16).

în mod critic că și în creștinism există un eudaimonism al vieții veșnice, denumit de el „Eudaimonismus des Jenseits”, care are un caracter egoist, interesat, în contradicție cu altruismul creștin din această viață[17]. Obiecțiunea lui Nicolai Hartmann nu este însă întemeiată, fiindcă viața veșnică înseamnă comuniunea de iubire cu Dumnezeu, începută neapărat în această viață. Fericirea este o consecință a acestui fapt. Ea este o regăsire a sufletului în liniștea iubirii lui Dumnezeu, cum ar spune Fericitul Augustin. Așa că, dacă faptele morale sunt altruiste în această viață, ele nu pot avea caracter interesat, vizând în mod egoist veșnicia, fiindcă în cadrul iubirii veșnice a lui Dumnezeu, egoismul interesat este exclus.

Dacă am reveni însă la virtutea cumpătării ca ideal moral, remarcăm faptul că pentru înțelepții Eladei ea avea un caracter imanent. Ei o săvârșeau în această viață. Cumpătarea filosofică avea un caracter strict individualist, utilitarist și de calcul. Adică, a fi cumpătat însemna calcul devenit măsură în folosirea avuțiilor, să nu organizezi ospețe prea costisitoare, să nu fii risipitor, aruncând bunurile pe lucruri de nimic, sau în afaceri rușinoase. Viața de dincolo nu-i interesa pe majoritatea dintre ei. Dacă pe unii îi preocupa totuși, această preocupare nu implica întru nimic virtutea cumpătării. În morala creștină însă virtutea cumpătării are un răsunet în veșnicie, întocmai ca milostenia, dreptatea, curăția inimii, pocăință etc., fiindcă „nici nedrepții... nici desfrânații, nici malahienii, nici sodomiții, nici lacomii, nici bețivii... nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu” (I Corinteni 6,9–10).

Pe de altă parte, este adevărat că înțelepții Elladej acordau din cele mai vechi timpuri importanță deosebită lui „μελέτε θανάτου” (pregătirea pentru moarte). Dar ei înțelegeau prin pregătirea pentru moarte, filosofia care te învață cum să trăiești, încât „metele thanatou” este însăși definiția filosofiei, ca și strădanie continuă de perfecționare în mentalitate și comportament. Iar la aceasta se ajunge prin concentrarea, restrângerea, sau adunarea sufletului în el însuși prin detașarea sau eliberarea prin katharsis față de trupul considerat închisoarea (sema) sau mormântul lui. Astfel, „melete thanatou” înseamnă neîntrerupta exersare (askesis) în practicarea morții față de viața trupească accidentală și înșelătoare, în favorul vieții înțelepte care promovează valorile eterne ale sufletului și la care se ajunge prin ceea ce Platon numea pe sophrosyne (înțelepciunea) ca „a săvârși ce-i al tău” (Charmides 161 b) și „a te cunoaște pe tine însuți” (Charmides 167 a). – „A săvârși ce-i al tău”, înseamnă retragerea sufletului în ce-i al său, adică adunarea, concentrarea sufletului în el însuși, prin detașare față de trup. Aceasta – spune Platon – este **filosofia: „o stăruitoare pregătire pentru moarte**” (Phaidon 81 a; vezi și 65 a; Gorgias 493 a; Kratylos 400 b). Iată însă explicația mai detaliată pe care Platon însuși ne-o oferă cu privire la pregătirea pentru moarte, ca practicare sau exersare continuă pentru eliberarea sufletului prin filosofie. „Cei care sunt filosofi în adevăratul

înțeles al cuvântului se abțin de la orice dorință a trupului, rezistând cu dârzenie și nelăsându-i-se pradă. Ei nu se sperie, ca mulțimea iubitorilor de averi, să-și piardă bunul lor și să cunoască sărăcia; și nu se tem ca iubitorii de putere și de onoruri, de lipsa de cinstire și de nume bun legată de viața lor neînlesnită. Și atunci se țin departe de dorințele acestea... Cei cărora le pasă de sufletul lor și nu trăiesc doar ca să-și plăsmuiască trupul, aceia spun tuturor acestor lucruri rămas bun („chairein” = formulă de salut prin care sufletul se desparte de trup și rămâne el însuși n.n.). Având în gând că nu trebuie să facă nimic neconform cu filosofia și cu acea eliberare și puritate pe care filosofia o dă, se îndreaptă, urmând-o, către țelul în spre care îi călăuzește ea... Iubitorii de cunoaștere știu că, atunci când filosofia a pus stăpânire pe sufletul lor, acesta este închis și ferit de trupul său și că, în loc să cerceteze realitățile nemijlocit și cu propriile sale puteri, era silit să le privească dinăuntrul temniței acesteia și să se tăvălească în deplină neștiință; dar ei mai știu că tot meșteșugul acestei închisori constă în exigența dorințelor, datorită cărora cel mai sârguincios temnicer al său este însuși cel întemnițat... Știu bine iubitorii de cunoaștere în ce stare se află sufletul lor când s-a înstăpânit pe el filosofia, și că după aceea, ea, filosofia, îi încurajează cu blândețe și începe să-i elibereze, arătându-i cât de iluzorii cunoștințe ne dă atât privirea sau auzul, cât și orice simț, încercând să-l convingă să se ferească de a se mai folosi de ele mai mult decât strictul necesar, îmbiindu-l, dimpotrivă, să se adune și să se strângă în el însuși...” (Phaidon 82 c-83a).

De aici vedem că „melete thanatou” are un înțeles mai mult etic, decât eshatologic. În același timp, sfera îi este foarte restrânsă, rezervată numai filosofilor, pe când în creștinism toți pot și trebuie să devină făpturi noi în Hristos, și prin urmare, filosofi. **Nu prin „chairein”, ci prin învierea morală, deopotrivă a sufletului și a trupului**, începând cu viața de aici și de acum, și continuând în aceeași formă în eshatologie. Aceasta este noutatea eshatologică pe care o aduce **sofrologia creștină, ca filosofie divină, sacră, sau ca „Philosophia Christi”**, iar filosofii creștini i-au pătruns tainele și au descoperit-o lumii prin viața lor trăită în duhul vieții lui Hristos.

Caracterul veșnic al cumpătării este dat de deosebirea existentă între „apatheia” stoică și cea creștină. Prima are un caracter static, de stâncă ce nu poate fi mișcată. Apatheia creștină însă are un caracter dinamic și creator. Ea este realizată în această viață într-o formă **epectatică**, corespunzătoare îndumnezeirii omului, dar continuă în veșnicie, neavând stavilă nici acolo, ci fiind într-o continuă devenire pe măsura infinității lui Dumnezeu, care cheamă mereu sufletul omenesc îndumnezeit și veșnic spre o neîntreruptă desăvârșire, spre a se împlini cuvintele Domnului: „Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru cel din ceruri desăvârșit este” (Matei 5, 48).

4. ADRESAREA CĂTRE DUMNEZEU PORNITĂ DIN IUBIRE ȘI SMERENIE

Privind pe înțelepții care practicau pe sofrosyne, aceștia erau plini de mândrie, erau asemenea fariseilor din timpul Mântuitorului, care se considerau „împlinitorii legii", privind mulțimile de la înălțimile Olimpului. Smerenia pentru ei nu era o virtute, ci o condiție umană rezervată tuturor complexelor de inferioritate. „Humilitas dicitur ab humo" era însăși definiția pe care ei o dădeau smereniei, pentru a indica starea de înjosire în care erau cufundați cei cuprinși de ea. Sofrosyne nu are legătură cu tapeinofrosyne decât în paginile Noului Testament, în scrierile Sfinților Părinți și în viața creștinilor. Și aceasta datorită noii concepții pe care o aduce morala creștină, făcând din smerenie o legătură personală cu Dumnezeu. De aceea, putea spune Fericitul Augustin: „Humilitas hominem exaltat".

Tocmai datorită absenței lui Dumnezeu din cadrul virtuții și a smereniei din care pornește comuniunea cu El, Fericitul Augustin declară pe un ton sentențios că virtuțile antice sunt mai degrabă vicii: „Oricât s-ar părea de lăudabil faptul că sufletul stăpânește trupul și rațiunea afectele, dacă nici sufletul și nici rațiunea nu servesc lui Dumnezeu însuși, după cum El a poruncit, în nici un caz nu poate fi vorba de o adevărată stăpânire de sine (ținere în frâu) nici a trupului și nici a pasiunilor. Fiindcă ce fel de stăpân ar putea fi rațiunea, care ignoră pe adevăratul Dumnezeu și nu se supune poruncilor Lui, ci desfrânează cu toți demonii încarnați în vicii? Dar și virtuțile pe care unii pretind că le au, și prin ele comandă atât trupului, cât și afectelor, fără însă a adera și a tinde către Dumnezeu, **în realitate sunt mai degrabă vicii, decât virtuți...** Ele sunt pline de mândrie și îngâmfare, încât nici nu trebuiesc privite ca virtuți, ci ca vicii (inflatae ac superbae sunt, ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt)[18]. De aceea, superioritatea virtuții creștine, față de virtutea antică similară, o vede Augustin prin **„secundum Deum vivere"**, pe când în virtutea antică **„secundum hominem vivere"**.

Oricum, dincolo de aceste considerații formulate mai tăios și exclusivist de către Augustin, **sofrosyne reprezintă o podoabă a minții și a sufletului omenesc.** Ea are ca funcționalitate măsura și ordinea, care combat abuzurile și haosul din lume și din ființa omului. De aceea reprezintă idealul de valori ale culturii și civilizației universale. **Preluând-o ca pe un juvaier de mare preț, creștinismul i-a dat aureola și strălucirea ei deplină, care conduce la desăvârșirea vieții în Dumnezeu.**

– NOTE BIBLIOGRAFICE –

1. Harald Hoffding, Ethik, Leipzig, 1901, p. 192.
2. Pr. Prof. Ioan G. Coman, Miracolul clasic, București, 1940.
3. Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgreanu, Câteva caractere specifice ale virtuții creștine, în rev. Mitropolia Ardealului, nr. 7–8/1966, p. 512.
4. A-Lalande, Vocabulaire de la philosophie, după Zăgreanu, idem, p. 512.
5. G. Riegler, Cristliche Moral... I. Teil, Ausgburg, 1835, p. 349.
6. Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, Teologie și cultură, București, 1993, p. 110.
7. Jean Guitton, (membru al Academiei Franceze), *Dumnezeu și știința*, trad. Preot Ioan Buga, Ed. Harisma, București, 1992, p. 107.
8. Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, o.c.p. 111.
9. Șerban Ionescu, Morala antică și morala creștină, București, 1923, p. 9.
10. Cuvântul XV, o.c.p. 302.
11. Anton Dumitriu, Homo universalis, București, 1990, p. 35.
12. Pr. Prof. Grigore Marcu „Cine este „ego" din cap. VII al epistolei către Romani?" în rev. Mitropolia Ardealului nr. 3–4/1959, p. 185 passim.
13. Cap. XXXV, 1–2, trad. cit. p. 64.
14. Cap. XXXVIII, 2, idem, p. 66.
15. Dr. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, Sfinții în viața morală ortodoxă, în colecția: Studii de Teologie Morală, Sibiu, 1969, p. 318.
16. Omilia 12 la Epistola către Romani, trad. Arh. T. Athanașiu, București, 1906, p. 159.
16a. Migne, P. G. 120, col. 297 b.c.
17. O.c.p. 76.
18. De Civitate Dei, XIX, 25, Migne P.L. LXI col. 758.

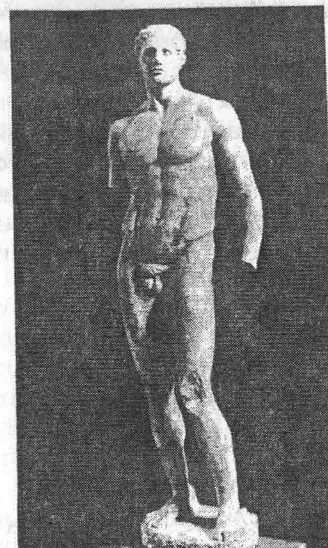
FUNCŢIA EDUCATIVĂ A SOFROLOGIEI CREŞTINE

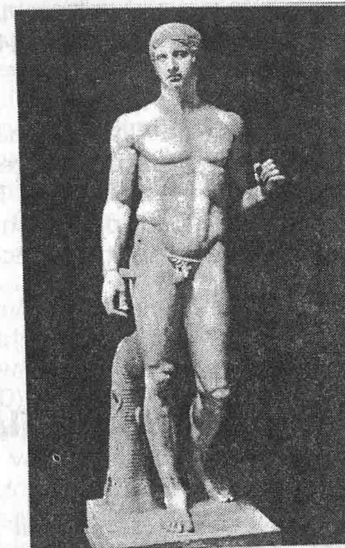
Am văzut încă de la început că hybrisul reprezintă depăşirea condiţiei umane, a conduitei cuvenite şi a măsurii. El este luciferica încredere în sine, prin abuziva sfidare a măsurii. El se concretizează prin impetuozitate, aroganţă, obrăznicie, excese de tot felul, agresivitate, ca manifestări instinctiv animalice. Toate aceste manifestări lipsite de discernământ şi buna chibzuinţă, creează dezordinea în viaţa personală şi în relaţiile cu semenii, devenind defecţiuni de comportament social.

Pe de altă parte, sophrosyne ca sănătate a minţii aduce discernământul, şi operând mai departe cu judecăţi de valoare, determină măsura, printr-o mişcare bine amortizată a sufletului faţă de lucruri şi faţă de realitate, stabilind în felul acesta ordinea, iar „ordo est anima rerum..." Descoperind elementarul bun simţ înscris în natura spirituală a omului, sophrosyne defineşte apoi respectul (la început al tinerilor faţă de cei vârstnici), ca o condiţie ce stabileşte bunele raporturi dintre generaţii. În acelaşi timp, se manifestă prin modestie, sfială, pudoare, decenţă, delicateţe în atitudini şi comportament. Iar prin identificarea cu dieta, sophrosyne ca măsură şi bună chibzuinţă înfrânează pornirile excesive ale firii şi aduce seninătatea sufletului omenesc, ca expresie a sănătăţii lui, într-o orientare etică, hotărâtă să afirme binele. Şi astfel, dând fermitate voinţei şi înobilând sentimentele, sophrosyne îndeplineşte o **funcţie educativă**, ca o **„therapeia tes psihes"** – cum spunea Socrate, spre a **trata, a vindeca şi a controla comportamentul hybrisial al omului, aducător al dezordinei şi al conflictelor sociale**.

În felul acesta, prin acţiunea ei educativă exercitată asupra funcţiilor instinctive ce determină comportamentul uman în cele patru forme de manifestare ale sale: de alimentaţie, reproducere, apărare şi social, sophrosyne devine cheia ce deschide tezaurul valorilor culturii şi civilizaţiei umane, formând caractere morale şi stabilind ordinea în relaţiile inter-umane. De aceea, pe drept cuvânt spunea Platon, că pentru cei ce din conştiinţă şi educaţie săvârşesc binele şi dreptatea în lume, nici nu e nevoie de legi, fiindcă acestea vizează sub formă de constrângere punitivă numai pe cei ce acţionează în viaţă fără discernământ şi măsură. Iar pentru cei ce prin faptele lor devin un pericol social, singura formă de apărare socială constă în izolarea lor. Dar, totuşi nu pentru a-i nimic, ci pentru a-i reeduca în direcţia reintegrării în normele de conduită ordonată în societate...

Ne vom referi în continuare la funcţia educativă a sofrologiei creştine în vederea redării demnităţii umane prin formarea caracterului religios moral.





La început însă trebuie să vedem cadrul general al educaţiei.

Termenul παιδεία (de la παῖς-copil) întruneşte în mod fericit educaţia şi cultura, pe care le exprimă sofrosyne ca mijloc de realizare a acestora. Dar cultura nu înseamnă simpla acumulare de cunoştinţă încă din perioada copilăriei, ci o dăltuire a personalităţii umane conform unor deveniri axiologice, de adevăr, bine, frumos şi dreptate sugerate de principiile la care sunt supuse. Platon arată că persoanele umane îşi plăsmuiesc chipul după procesul la care sunt supuse (Politeia II, 377 B). De fapt însăşi verbul πλάττεται care exprimă lucrarea educaţiei, înseamnă a modela, a da formă unui obiect sau unei lucrări în forme. Acest cuvânt vizează meşteşugul ceramiştilor, al tâmplarilor, al pictorilor, al statutarilor, al făurarilor. Grecii au transpus înţelesul „modelării" pe plan spiritual, vizând în special modelarea sufletului, fapt care se realizează şi se împlineşte prin educaţie. De aceea, Platon recomandă ca (mamele şi doicile) să modeleze sufletele copiilor cu poveşti mult mai mult decât le modelează trupurile cu mâinile" (idem II, 377 C)[1]. În funcţie de valorile pe care le cultivă sufletul omenesc prin educaţie, aceasta poate avea un caracter moral, social, politic, religios, fizic, economic etc.

Lucrarea de îmbunătăţire, de modelare a fiinţei umane spre valorile recomandate de procesul educativ, vizează o activitate cu o arie deosebit de variată şi de întinsă, pornind de la stări imperceptibile cum sunt mişcările trupului, şi mergând mai departe, se referă la locuinţă, la îmbrăcăminte, la atitudinea faţă de semeni, precum salutul şi modul de a conversa. Apoi modul de a munci, de a se distra, de a scrie, de a merge, de a servi masa, de a călători, de a dormi... Toate aceste forme ale

educației dezvăluie și determină o viață civilizată, având menirea să dea vieții omului un plus de valoare, să-l determine pe om a depăși stadiul sălbăticiei, determinată de instincte și afecte iraționale, spre ceea ce reprezintă frumos și bun, ridicându-l pe om să devină „mai Om"... să-și afirme autenticitatea sa de ființă rațională orientată spre progres și devenire. Iar întreagă această modelare a ființei umane prin cultură și educație se împlinesc prin sofrosyne, fiindcă ea înseamnă sănătate sufletească, adică buna funcționalitate a naturii prin păstrarea proporțiilor, prin măsură, ordine și echilibru; prin bunul simț și decență; abordând viața prin evitarea exceselor și abuzurilor...

1. KALOKAGATIA ȘI FILOCALIA

Pornind de la faptul că idealul educației este acela de a desăvârși natura omului, grecii înțeleg prin natură deopotrivă sufletul și trupul într-o unitate ființială și de expresie, în sensul că un trup frumos poartă și un suflet frumos. Fixând idealul kalokagatiei îl refereau la această unitate a naturii umane, în înțelesul de frumos și bun. Agathos viza aspectul moral, cu nuanțele sale sociale, iar Kalos se referea la frumusețea fizică însoțită de aureola eroică. Ei considerau că prin cât mai multe exerciții sportive se poate ajunge la obținerea trăsăturilor corpului prezentate în expresia frumosului, prin proporție și simetrie, pentru a se înfățișa asemenea unei statui: umerii largi, pieptul puternic și tenul curat. Sfântul Apostol Pavel admirând frumusețea atletului, transpune frumusețea fizică în una spirituală. E vorba de atletul lui Hristos, care întruchipează frumusețile spirituale ale vieții lui Hristos, și exersează mereu pentru a-și desăvârși fizionomia duhovnicească (1 Corinteni 9, 24–26; Filipeni 3, 12–14). Așa cum atletul face multe exerciții pentru a obține cununa de lauri, care în fond se înscrie în timp, și se pierde adesea în uitare, atletul lui Hristos exersează neîncetat pentru a obține o cunună nestricăcioasă și veșnică. Nu trebuie înțeles că Apostolul ar fi neglijat sau disprețuit cumva educația trupului, ci se apreciază faptul că așa cum sufletul este nemuritor, tot astfel și trupul trebuie pregătit pentru înviere. E deci o concepție diferită de cea a vechilor greci, care cultivau frumusețea trupului pe un plan temporar: hic et nunc, adică numai în această viață și pentru această lume. În viziunea paulină, educația trupului are o perspectivă veșnică, vizând comuniunea cu Dumnezeu. Acolo „fiii învierii vor fi ca îngerii din cer" (Luca 20, 36), iar înrobiții patimilor nu vor avea parte de împărăția veșnică (1 Corinteni 6,9–10). Și aceasta pentru că Dumnezeu este prin excelență „Spiritul pur" (Ioan 4,24) ce nu se poate „contamina" cu nici un fel de necurăție. De aici

vedem că educația trupului se împletește organic și armonic cu cea a sufletului în aceeași unitate de spiritualizare a lor. Iată și cuvintele Apostolului: „...Eu deci așa alerg, nu ca la întâmplare. Așa mă lupt, nu ca lovind în aer. Ci îmi chinuiesc trupul meu și îl supun robiei; ca nu cumva altora propovăduind, eu însumi să mă fac netrebnic" (1 Corinteni 9,26–27). În această cu totul altă viziune, trupul se cuvine a fi educat în așa fel încât prin spiritualizarea lui, să devină „mădular al lui Hristos" (1 Corinteni 6,15) și „templu al Duhului Sfânt" (1 Corinteni Corinteni 6,19). Sfințenia sufletului se condiționează reciproc cu cea a trupului, având ca finalitate sfințenia integrală a naturii umane. „Iar Dumnezeul păcii să vă *sfințească întregi, și tot duhul vostru și sufletul și trupul să se păzească fără prihană* la venirea Domnului nostru Iisus Hristos" (1 Tesaloniceni 5, 22). Și astfel Dumnezeu va fi „preamărit *în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu"* (1 Corinteni 6,20).

Învățătura paulină îndătinată deja în viața creștină din perioada apostolică și răspândită în toată lumea, va fi aprofundată în aceeași esență de expresie, în perioadele care vor urma, sub numele de filocalia, vizând iubirea frumuseților spirituale. Exersarea (ασκησις) nu se va mai face în palestre și gimnazii, ca în cazul kalokagatiei, ci în ceea ce Origen va numi pentru prima dată *„asketeria"* (mănăstiri), ca sediul exercițiilor duhovnicești, care vor da filocaliei performanțele cele mai înalte, precum: katharsis, apatheia și theosis.

2. SOPHROSYNE CA IDEAL AL EDUCAȚIEI LA GRECI

Dar pentru a nu rămâne numai la afirmații, să vedem mai întâi educația la greci.

Idealul educației grecești era Kalokagatia, adică cultivarea a tot ceea ce este frumos și bun, spre desăvârșirea naturii umane. Inițial kalokagathia era aplicat la noblețea ereditară. Socrate face din el un ideal al perfecționării umane și morale. Iar sub această formă va primi o atenție deosebită în evoluția civilizației grecești.[1a] Grecii considerau frumusețea un **dar divin**, care atrage după sine obligația de a pune în acord trupul și sufletul, interiorul și exteriorul. „Semnele unui spirit divin – spunea Democrit – sunt acelea care îl arată că este îndreptat continuu spre ceva frumos" (Fragm. 112). Kalokagateia se referă deci atât la cultivarea trupului, cât și a sufletului, ca să formeze un cosmos, adică o frumusețe, o armonie, pe măsură să-l afirme pe om ca o podoabă a naturii, a cosmosului, a universului.

La început frumusețea avea o referință trupească. Virtutea însăși era înțeleasă inițial ca putere și frumusețe a naturii. Prin atenția pe care omul o acorda frumuseții trupului se preciza tendința de a determina valorile

estetice care constau în simetrie, proporție, măsură, ca ceva vizibil, ca atracții, chemări, idealuri. Și aceasta este justificată de faptul că frumusețea înseamnă o atracție, o chemare, o imitare. De aceea găsim justificată deducția lui τό καλὸν de la καλέω care indică chemarea, atracția. Prin cultivarea frumuseții se căuta ca natura fizică să fie scoasă din uniforma ei statică și de multe ori defectuoasă, și orientată spre căutarea perfecțiunii. Spunem aceasta întrucât se aprecia că oamenii au într-o măsură mai mare sau mai mică acest dar al frumuseții. De aici însă obligația, datoria pentru cei ce-l aveau mai puțin, să-l cultive, acordându-i mai multă atenție și îngrijire.

Conștienți însă de faptul că natura nu este numai trup, ci și suflet; nu este numai exterior, ci și interior, darul divin al frumuseții creează obligația de a pune în acord trupul cu sufletul. Și astfel educația privește și frumusețea sufletului, și se asociază astfel cu binele, determinând virtutea, ca un mijloc de perfecționare a naturii interioare. În felul acesta,



Pieptănătură feminină. Detaliu al unei statui de kore. Circa 510–500. Muzeul Acropolei din Atena.

kalakagateia ca ideal este rezultatul a ceea ce Socrate vedea în educație ca θεραπεὶα τῆς ψυχῆς, adică tratamentul sufletului, mai precis eliminarea din suflet a tot ceea ce i-ar dăuna. Se spune că Socrate îi „sfătuia pe tineri să folosească mereu oglinda, ca cei cu chip frumos să dobândească o purtare la fel, iar cei urâți să-și ascundă lipsurile prin educație" (D.L. II, 33). La Xenofon, discipolul lui Socrate, „kalokagathos" semnifică un cetățean vrednic de toată stima, de ispravă, destoinic, onorabil, de treabă, respectabil. La plural „kaloi kai agathoi" sunt oamenii aleși, onești, cetățeni integrii, distinși, oameni de bine, cetățeni de vază. Aceștia alcătuiesc pătura de mijloc, producătorii bunurilor materiale. Mai târziu au cuprins și pe oamenii din popor, meșteșugari, agricultori înstăriți, vrednici[2].

La fel ca Socrate, pentru Aristotel conceptul de frumos (τὸ καλὸν) are înțeles de **frumos moral**, presupunând frumusețea imanentă a actului de virtute, frumusețea ce constituie mobilul însuși al actului. Noi înțelegem prin el **ideea de valoare, adică „măsura justă", conformitatea ce face din el o datorie morală**[3].

De aici vedem că binele și frumosul, ca determinare a eticului și esteticului se întrepătrunde în gândirea greacă prin unitatea de înobilare a naturii ridicată deasupra plăcerilor senzoriale. S-a remarcat în acest sens că „dacă prin morală înțelegem călăuzirea voinței prin rațiune... nu putem înlătura concluzia că Frumosul este o parte din Bine, partea lui dinamică și constructivă. Rațiunea singură nu poate face nimic. Kant văzuse că Frumosul este simbolul Binelui moral și că numai sub acest aspect ...oferă



Cap de efeb cu părul strâns cu o panglică. Detaliu al unei statui de Kuros. Circa 490. Muzeul Civic din Agrigent.

plăcerea, cerând încuviințarea tuturor celorlalte elemente. Prin aceasta spiritul devine conștient de o anumită înobilare a ridicării deasupra simplei sensibilități față de plăcerile primite prin simțuri... Așadar, imaginația estetică purifică și eliberează spiritul pentru actul etic"[4].

Pornind de aici, chiar în uzul comun al vorbirii se spune despre cineva care prin educație săvârșește binele, că are un comportament frumos, adică demn, vrednic de apreciere și chiar de urmat...

De o importanță deosebită este faptul ca educația să înceapă la copii de la o vârstă cât mai fragedă. E simplu de explicat dacă ne gândim că omul își creează obișnuințe, deprinderi bune, sau rele, în funcție de concepția sa, de anturaj, de tradiții și chiar din interese. Iar obișnuința devine o a doua natură... Altfel spus, e mult mai ușor să faci un model din ceara moale, decât după ce ea s-a întărit... E mult mai ușor, apoi, să crească plantele într-o grădină în care buruienile sunt înlăturate de mici, decât după ce au crescut mai mari decât plantele, și le-au înăbușit... De aici și sfatul înțelept al Scripturii: „calul neîmblânzit ajunge nărăvaș, iar copilul lăsat de capul lui ajunge obraznic" (Sirah 30,8).

Într-un deosebit de instructiv tratat „Despre educația copiilor"[5] Plutarh, arătând că scopul educației este virtutea, pentru buna ei cultivare în viața oamenilor colaborează trei factori esențiali: natura, rațiunea și deprinderea.

1. **Natura dată de firea fiecărui om** este acel datum cu care apare în lume, cu predispozițiile ei, cu defectele și calitățile native, de multe ori transmise prin ereditate, fiindcă nu numai în natura fizică, ci și în cea intelectuală și chiar în cea morală ereditatea își spune cuvântul. Stejarul naște stejar, iar salcia naște salcie... Aici poate interveni însă educația. Este adevărat că pomul sălbatec odrăslește aceleași calități în puieți, dar aceștia pot fi altoiți și îngrijiți, și atunci ei nu mai sunt sălbatici. Rodul lor va avea o cu totul altă calitate. Natura este de asemenea comparată cu pământul în care se aruncă sămânța pentru rodire. Dacă pământul va rămâne neîngrijit, sălbăticit și cu buruieni adânc înfipte în el, greu ne vom putea imagina că rodul va fi bun. Dacă însă îl curățăm și îl îngrijim, el își va îndeplini cu mult rost menirea... Pe drept cuvânt putea spune Platon că „pasiunile simple și mărunte, care apar însoțite de acțiune și de judecata dreptei opinii le vei zări la puțini oameni, anume la cei cu firea cea mai aleasă și cel mai bine educați" (Politeia II, 431 c).

2. **Rațiunea**, adică învățătura educației, cuprinde instrucția ce ți se face pe bază de argumente pentru a urma un lucru folositor și bun, și pentru a evita ce este dăunător în viață. Învățătura este asemenea seminței pe care o pune agricultorul în pământ. Sămânța poate fi de un soi mai bun, sau mai rău, de aceea și învățătura trebuie aleasă cu grijă, cu discernământ, ca să poate aduce rod de cea mai bună calitate. Învățătura



Pieptănătură feminină. Detaliu al unei statui de Kore. Circa 510–500. Muzeul Acropolei din Atena.

bună cultivă virtutea și înlătură viciul. Ea îndeamnă la stăpânire de sine, și nu la poftele oarbe care să te domine. Cel ce seamănă sământa este agricultorul. Și de el depinde meșteșugul sau priceperea semănatului, și apoi a îngrijirii ca planta să poată crește, să se poată dezvolta, să fie ferită de dăunători, iar recolta să se facă atunci când fructul este copt...

3. **Deprinderile se bazează pe exercițiu.** Fără exercițiu îndelungat și bine coordonat, atletul nu poate realiza performanțele scontate. Exercițiul este antrenamentul, iar acesta reprezintă un efort constant de autodepășire, și se bazează pe tot felul de renunțări... De aceea „askesis" a trecut de pe planul fizic, reprezentând exercițiul atletului, pe planul moral, reprezentând neîntrerupta strădanie a înfrânării, a stăpânirii de sine. Enkrateia este un neîntrerupt exercițiu de fortificare duhovnicească pentru necontenita stăpânire a poftelor și patimilor sufletești și trupești.

Deprinderile reprezintă statornicia comportamentului uman. Ele devin o a doua natură prin obișnuința săvârșirii unei fapte; sau, în limba lui Cicero: „Consuetudo quasi altera natura" (De finibus V, 25). Pentru acest motiv trebuie cumpănit cu luciditate asupra creării deprinderilor, fiindcă



Lecție de muzică. Detaliu de pe un vas grecesc. Cca. 480 î.e.n. (Muzeul din Schwerin).

odată statornicite, sunt greu de schimbat... Așa numiții „șapte ani de acasă" constituie un argument în acest sens...

Este adevărat că deprinderile pot fi în mare parte determinate de factorii ereditari, ca aptitudini native. Ele pot fi apoi rezultatul imitației și al influenței mediului ambiant, mai ales al părinților sau al prietenilor... dar mai presus de orice, deprinderile se pot forma prin educație prin deliberarea rațională, prin orientarea voinței ca putere a sufletului spre un scop superior și prin determinarea sentimentelor să încălzească sufletul spre acțiune.

Privind cei trei factori esențiali enumerați de Plutarh pe care se temeluiește educația, raportându-i la sofrosyne, remarcăm faptul că ea ca virtute aparține naturii sufletești a omului, se înfăptuiește ca rod al rațiunii sănătoase și ca un neîntrerupt exercițiu duhovnicesc.

Astfel, dacă sofrosyne reprezintă echilibrul și ordinea, acestea sunt întipărite în sufletul omenesc prin legea morală naturală. La fel, prin conștiința morală se ajunge la discernământ, fiindcă ce altceva este sineidesis decât capacitatea sufletului de a deosebi răul de bine?! Conștiința morală îndeplinește rolul de judecător al faptelor omenești aducând satisfacția sau mustrarea. Iar bunul simț, pudicitia și contientia care exprimă pe sofrosyne sunt tocmai rezultatul acestei judecăți de valoare.

„În același om, în ce privește sufletul – spune Platon – există o parte mai bună și o parte mai rea. Iar când partea, ce prin fire este mai bună, ar stăpâni, atunci se spune „**stăpân pe sine însuși**" și omul este lăudat. Dar când din pricina relei creșteri, sau a vreunei rele însoțiri, partea cea mai bună ar fi stăpânită, arătându-se mică față de mărimea răului, atunci omul astfel alcătuit este certat și dojenit, fiind „înfrânt de către el însuși" și „nesăbuit" (Politeia II, 431 a).

Pe de altă parte, Platon arată că în procesul educației „cumpătarea seamănă, mai mult decât orice altă virtute cu o potrivire de sunete și cu o armonie... Ea este un fel de lume a bunei rânduieli (κόσμος), o stăpânire a plăcerilor și poftelor... Se spune... „să fii stăpân pe tine însuți" și alte asemenea vorbe care indică numele cumpătării" (Politeia II, 430 e). „Privește acum spre cetatea noastră – spune Platon în continuare – și vei afirma că ea poate fi numită „stăpână pe ea însăși", atunci când este numit cumpătat și stăpân pe el însuși insul a cărui parte mai bună o stăpânește pe cea mai rea" (Politeia II, 431 b).

În alt dialog, Platon ne prezintă cu amănunte modul în care se făcea educația în acea vreme, precum și împlinirea ei în idealul sofrosynei. „Începând încă din fragedа copilărie, atât timp cât trăiesc, părinții îi învață și îi mustră. Apoi când copilul ajunge să înțeleagă mai ușor ceea ce i se spune, și doica și mama și pedagogul și chiar tatăl se străduie într-una pentru a-l face pe copil cât mai destoinic atât la faptă cât și la cuvânt, învățându-l, și arătându-i că un lucru e drept și altul e nedrept, unul frumos, altul urât, unul e cuviincios, altul nu e, pe unele îndemnându-l să

le facă, pe altele nu. Şi dacă ascultă e bine; dacă nu, ca pe un lemn strâmb şi sucit, îl îndreaptă cu ameninţări şi bătăi. După aceasta trimiţându-l la şcoală, cer să se acorde grijă mai multă bunei purtări copiilor decât gramaticii şi cântatului la chitară. Iar dascălii ţin seama de aceasta şi după ce i-au învăţat literele şi sunt în stare să înţeleagă cuvintele scrise aşa ca mai înainte pe cele rostite, îi pun să citească în bănci poemele poeţilor buni şi îi silesc să le înveţe pe de rost, căci în ele sunt multe sfaturi bune, multe desluşiri, îndemnuri şi elogii ale oamenilor de ispravă din trecut, astfel încât copilul silitor să-i imite şi să se străduiască să devină asemenea lor. Dascălii de chitară la rândul lor îi învaţă alte lucruri asemănătoare, dar se îngrijesc şi de cuminţenia (sofrosyne) lor pentru ca cei tineri să se ferească a face ceva rău". Şi acum urmează în text idealul sofrosynei împlinit prin muzică, făcând sufletele armonioase şi destoinice la vorbă şi la faptă *„Pe lângă aceasta, după ce au învăţat să cânte la chitară, le dau să înveţe şi operele altor poeţi de vază care au alcătuit şi* ***muzică****, punându-i să le execute şi făcând* ***ca armoniile şi ritmurile să pătrundă în sufletele copiilor, insuflându-le mai multă blândeţe şi astfel devenind mai mlădioşi şi mai armonioşi, să fie destoinici la vorbă şi la faptă; căci toată*** **viaţa omului are nevoie de o bună mlădiere şi armonie**. În afară de aceasta îi trimit şi la instructorul de **gimnastică pentru ca având trupuri mai sănătoase să le poată pune în slujba unei gândiri folositoare** şi să nu se lase pradă laşităţii, din cauza stării rele a trupurilor, în caz de războaie şi alte împrejurări" (Protagoras, 325 d-326 a, b, c).

Acest mod de a se face educaţia la greci, prezentat sub forma unui adevărat document istoric de către Platon, nu rămâne ineficient, ci se va completa prin forme de comportare civilizată, sau de bune maniere, ca roade ale sofrosynei. Iată de pildă cum îşi sfătuia Pitagora discipolii în curs de formare: „...datoria omului este mai presus de orice, să se străduiască a fi vrednic de încredere. Să cinstească pe cei bătrâni, socotind că vârsta mai înaintată, oferă mai mult drept de respect, căci, după cum în lume răsăritul vine înaintea apusului, tot aşa şi în viaţa omenească, începutul vine înaintea sfârşitului şi în orice fel de viaţă, naşterea precede moartea". Le mai punea în vedere să cinstească mai mult... „pe eroi decât pe oamenii de rând iar dintre oameni, în primul rând, să cinstească pe părinţi, şi să se poarte în aşa fel unul cu altul, încât să nu-şi facă duşmani din prieteni, ci să schimbe duşmanii în prieteni... Să nu doboare sau să vatăme pomii roditori şi nici vreun animal care nu face rău omului. Lucru cuviincios şi de urmat este să nu dai frâu nestăpânit râsului, nici să ai o înfăţişare posomorâtă. Să evite îngrăşarea, iar la drum să schimbe pe rând repaosul cu efortul; să-şi exerseze memoria, la mânie să-şi stăpânească vorba şi pofta ...să cânte din liră şi prin imnuri să arate recunoştiinţă zeilor şi oamenilor" (D.L. VIII, 22-23).

De aici vedem că în lumea antică greco-romană educaţia începea din copilărie. Acum se contura caracterul, acum începe să se formeze

deprinderile cu care va rămâne toată viaţa. Legile şi normele de convieţuire socială exercitau asupra unui adult o influenţă educativă, orientându-l spre dreptate, vitejie şi cumpătare. Dar copilăria rămâne vârsta modelării şi dăltuirii personalităţii ce se va afirma în viitor. Iată şi cuvintele lui Platon: „să ne formăm încă din primii ani ai copilăriei de aşa manieră încât să ne bucurăm şi să ne întristăm numai de ceea ce se cuvine şi într-adevăr în aceasta constă o educaţie corectă" (Legi II, 653, a – c).

3. ASPECTE ALE EDUCAŢIEI FILOCALICE A SUFLETULUI ŞI A TRUPULUI

Trecând de la kalokagatia la filocalia, vom urmări câteva aspecte ale acesteia din urmă.

Şi în creştinism, după cum este firesc, educaţia începea tot în **perioada copilăriei**. Iisus vedea în sufletul copilului întruchiparea seninătăţii, a purităţii, nevinovăţiei, neprihănirii. El era asemenea cerului senin, fără norii grijilor şi a plăcerilor oarbe. De aici şi cuvintele Lui: „Lăsaţi copiii să vină la mine că unora ca acestora este împărăţia cerurilor... Şi chemând Iisus un copil, l-a pus în mijlocul lor şi a zis: de nu vă veţi întoarce şi de nu veţi fi ca pruncii, nu veţi intra în împărăţia cerurilor... Şi cine va primi pe un prunc ca acesta în numele Meu, pe mine mă primeşte" (Matei 18, 2-5, 19, 14).

Sfântul Apostol Pavel adresându-se copiilor, îi îndeamnă: „Copiilor, ascultaţi pe părinţii voştri... căci aceasta este întru dreptate... Şi voi părinţilor nu întărâtaţi cu nimic pe copiii voştri, ci creşteţi-i întru învăţătura şi înţelepciunea Domnului" (Efeseni 6, 1-4). Admirând nevinovăţia copiilor, Apostolul o oferă ca exemplu de urmat, spre a fi armonic întrepătrunsă cu desăvârşirea minţii, pentru a se forma omul virtuos, cu mintea sănătoasă şi cu inima neprihănită. „Fraţilor nu fiţi copii la minte, ci cu răutatea fiţi copii, iar cu mintea fiţi desăvârşiţi" (I Corinteni 14, 20).

Şi Sfinţii Părinţi au acordat o mare importanţă modelării sufletului copiilor spre a-şi forma personalitatea şi caracterul ca următori ai vieţii cumpătate: „Deci, spune Sfântul Ioan Gură de Aur aşa cum îi vedem pe pictori şi pe sculptori cum lucrează cu multă grijă la statuile lor, fiecare dintre voi – şi taţii şi mamele – să se îngrijească de aceste minunate statui (care sunt copii). Într-adevăr, aşezând în fiecare zi tabloul înaintea lor, pictorii se străduiesc să pună culorile de trebuinţă, cei ce sculptează în piatră fac la fel, îndepărtând din blocul de piatră ceea ce-i de prisos şi adăugând ceea ce lipseşte. În timpul pe care îl aveţi la dispoziţie, osteniţi-vă să faceţi lui Dumnezeu minunate statui. În fiecare zi, priviţi-i pe copiii voştri cu băgare de seamă şi remarcaţi şi darul pe care îl au de

la natură, spre a-l dezvolta, și meteahna pe care o au, spre a o înlătura. Cu multă atenție, voi să îndepărtați din sufletele lor mai întâi: **pornirea spre necumpătare**, întrucât mai cu seamă aceasta-i pasiunea care tulbură sufletele celor tineri. Mai mult, până să cunoască acesta, învățându-l pe tânăr să aibe mintea trează, să privegheze în rugăciuni și toate pe cele pe care le spune și le făptuiește să fie însemnate cu semnul crucii"[6].

Spre deosebire însă de lumea în care a apărut creștinismul, educația nu se adresează numai copiilor, ci în egală măsură și maturilor. „Scopul educației creștine este unul soteriologic, vizând mântuirea omului, unde virtutea cumpătării joacă un rol decisiv, întrucât desfrânații, bețivii, bârfitorii, sodomiții, malahienii... nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu" (I Corinteni 6, 9). Pe de altă parte, la împărăția lui Dumnezeu ajung cei cu „inima curată", cei care sunt „oameni noi în Hristos, făpturi noi" (II Corinteni 5, 17; Galateni 6, 15; Efeseni 4, 24). Iar făpturile noi sunt cei ce restabilesc în viața lor chipul lui Dumnezeu și necontenit tind spre desăvârșirea în iubirea lui Dumnezeu (Matei 5, 48). Iar cumpătarea, înfrânarea este una din trăsăturile esențiale ale omului înnoit prin viața lui Hristos. De aici vedem că educația creștină nu se adresează numai copiilor, ci tuturor oamenilor, adulți și chiar vârstnici, bărbaților ca și femeilor, tuturor deopotrivă, fiindcă toți, fără nici o deosebire sunt chemați la viața cea nouă după har. Majoritatea celor de la Cincizecime erau maturi, și Sfântul Apostol Petru le spune: „Pocăiți-vă..." (Fapte 2, 38), adică schimbați-vă viața, învățați o nouă viață și depuneți tot efortul, exersați-vă în desăvârșirea ei. Și în continuare ni se spune că într-adevăr, „cei ce au primit cuvântul, stăruiau în învățătura Apostolilor" (Fapte 2, 41–42). Unor astfel de convertiți, deveniți membri proaspeți ai împărăției, Apostolul le scrie: „cu lapte v-am hrănit, și nu cu bucate tari..." (I Corinteni 3, 3; I Petru 2, 2). Și aceasta pentru că nu erau oameni duhovnicești, ci încă trupești (I Corinteni 3, 1). De unde și necesitatea de a-i educa pentru a crește mereu, „până la statura bărbatului desăvârșit, la vârsta deplinătății lui Hristos" (Efeseni 4, 13). Cu timpul apar catehumenii, oameni maturi și chiar în vârstă, care se pregăteau să primească Taina Sfântului Botez. Și **acestora li se făcea instrucția în noua învățătură, dar mai presus de orice erau educați în duhul ei**. Într-un document istoric datând din perioada post apostolică ni se înfățișează viața duhovnicească a creștinilor acelor timpuri educată după poruncile și în duhul vieții lui Hristos: „Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care-l trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte, nici nu locuiesc în orașele lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită... Învățătura lor nu-i descoperită de gândirea și cugetarea unor oameni, care cercetează cu nesocotință; nici nu o arată ca unii, ca pe învățătură omenească. Locuiesc în orașe grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia, urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană și în celălalt fel de viață, **dar arată o viețuire minunată și recunoscută de toți ca ne mai văzută...** Se căsătoresc ca toți

oamenii și nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuți. Întind masă comună, dar nu și patul. Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ dar sunt cetățeni ai cerului... Iubesc pe toți, dar de toți sunt prigoniți... Sunt săraci, dar îmbogățesc pe mulți, sunt lipsiți de toate, dar în toate au de prisos... Sunt ocărâți dar binecuvintează, sunt insultați, dar cinstesc... sunt pedepsiți, dar se bucură, ca și cum li s-ar da viață. Iudeii le poartă război ca unora de alt neam, elinii îi prigonesc; dar cei ce-i urăsc nu pot spune pricina dușmăniei lor"[7].

Iată un document istoric, care prezentându-ne viața duhovnicească a primilor creștini, ne-a oferit posibilitatea de a „palpa" formele noii educații creștine, pe măsură să creeze caractere religios morale temeluite prin schimbarea vieții păcătoase de altă dată, prin nașterea din nou și prin dăltuirea făpturii celei noi, a omului nou în Hristos.

Educația creștină, în care cumpătarea reprezintă un mijloc necesar și eficient, se adresează atât trupului, cât și sufletului.

Când ne referim la **educația duhovnicească a sufletului de o importanță deosebită este educarea modului de săvârșire a rugăciunii.** Constituind alături de credință elementul de temelie al actului religios, rugăciunea are un caracter universal. Eficiența ei este dată însă de modul de practicare. Dacă în timpul activității Mântuitorului rugăciunea devenise pentru reprezentanții Legii un act public spectacular, lipsit de sinceritate și impregnat de mândrie, prin educația sofrologică, eficiența rugăciunii este dată de discreție și decență: „Și când te rogi nu fii ca fățarnicii cărora le place să se roage în sinagogi și la colțurile străzilor, pentru a fi văzuți de oameni... Tu când te rogi intră în cămara ta și încuind ușa, roagă-te Tatălui tău în ascuns... Și rugându-vă nu grăiți multe ca păgânii, cărora li se pare că în multa lor vorbă vor fi auziți. Deci, nu vă asemănați lor, căci știe Tatăl vostru de ce aveți trebuință înainte de a cere voi de la El" (Matei 6,5–8).

Când ne referim la trup, nu trebuie să vedem în el acea parte a ființei umane care înglobează în sine toate poftele oarbe ale firii și se face pricină a patimii și înrobirii ființei umane, asupra căruia trebuiesc exercitate acte potrivnice de duritate și asprime[8]. Înainte de orice, trupul reprezintă o creație divină. A luat ființă prin participarea directă a lui Dumnezeu. A fost sfințit prin întruparea, învierea și înălțarea Domnului cu trupul la cer. Va învia odată cu sufletul pentru răsplata sau osânda veșnică. Fericitul Augustin arată că „corupția trupului care apasă asupra sufletului nu e cauza păcatului prim, ci pedeapsă pentru el. Nu trupul coruptibil a dus sufletul la păcat, ci invers, sufletul păcătos a făcut trupul să fie supus păcatului... Ar fi absurd deci, ca de păcatele și viciile noastre să acuzăm natura trupului, care în general și în felul ei este bună"[9]. Sfântul Apostol Pavel face o clară distincție între a trăi „după trup" (κατὰ σάρκα) și a trăi „după duh" (κατὰ πνεῦμα). Primii, care sunt „ἐν σαρκί" (în trup), gândesc (sunt preocupați exclusiv) de cele ale trupului (τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν), adică

trăiesc în obsesia poftelor carnale. Aceştia sunt numiţi „carnali" (sarkikoşi), fiindcă săvârşesc faptele trupului, (τὰ ἔργα τῆς σαρκός). Şi acestea sunt: desfrânarea, necurăţia... duşmănii, certuri, dezbinări, erezii, invidii, ucideri, beţii, chefuri" (Galateni 5, 19–21). Observăm de aici că Apostolul condamnă faptele, nu trupul însuşi. Tocmai că el trebuie educat, cultivat prin har pentru a nu le mai săvârşi. El trebuie, ca şi sufletul consacrat lui Dumnezeu, făcut „mădular al lui Hristos" (I Conrinteni 6, 15), „templu al Duhului Sfânt" (I Corinteni 6, 19), „aducând astfel în trup, cât şi în duh preamărire lui Dumnezeu" (I Corinteni 6, 20). Prezenţa lui Hristos în fiinţa credinciosului sacralizează trupul „făcându-l mort pentru păcat", iar „duhul este viaţă întru sfinţenie"(Romani 8, 10). „Aşadar, conchide Apostolul, nu suntem datori trupului ca să vieţuim după trup" (Romani 8, 12). Rezultă limpede că **vieţuirea după trup**, aducătoare de patimi, este cu totul deosebită de fireasca datorie faţă de trup. Acestea sunt două realităţi distincte în viaţa duhovnicească: vieţuirea după trup care este păcatul necumpătării şi **fireasca datorie faţă de trup**. Aceste două realităţi existente în viaţa duhovnicească: vieţuirea după trup, care este păcatul necumpătării, şi fireasca datorie faţă de trup, care poate duce la sfinţenia trupului prin educarea lui, după virtutea cumpătării (a înfrânării, ca stăpânire de sine), trebuiesc armoniozate, prin formula de aur a dreptei socoteli (judecăţi) formulată de Sfântul Apostol Pavel: „**grija de trup să nu o prefacem în pofte**" (Romani 13, 14). *Adică* **firescul să nu-l denaturăm, natura să o desăvârşim prin har şi prin educaţie, şi să nu o destrămăm prin patimi şi pofte înrobitoare**.

Sub aspect educativ va trebui să se aibe în atenţie ca pofta, din **mijloc firesc al vieţii, să nu se transforme în scop, al ei**. Când se transformă în scop, raţiunea este limitată, iar trupul este înrobit de patimă.

Cât priveşte educarea trupului prin cumpătare, se porneşte totdeauna de la firesc, de la natural, de la datoria normală faţă de natură: „Căci nimeni nu şi-a urât vreodată trupul său, ci îl hrăneşte şi îl încălzeşte" (Efeseni 5, 29). Sub aceste aspecte, arată Sfinţii Părinţi, trebuie să acţionăm educativ, stabilind prin cumpătare necesarul şi firescul, care nu prefac grija de trup în pofte, ci îl sanctifică prin har. Clement Alexandrinul arată că trupul trebuie îngrijit şi supus exerciţiilor gimnastice şi îmbăiat: „Tinerilor le prinde bine gimnaziul, mai ales dacă este acolo şi o baie... căci aduce un folos în sprijinul sănătăţii şi le insuflă siguranţă şi ambiţie, ca să nu se preocupe numai de frumuseţea din afară, ci şi de nobleţea sufletului... Nu trebuiesc eliminate nici femeile de la obosirea trupească, numai că nu trebuie îndemnate la lupta cu pumnii şi la alergări... ci să se exercite cât poate mai frumos spre *sănătatea izvorâtă din cumpătare*"[10].

Cât priveşte educaţia **hrănirii trupului prin cumpătare**, trebuie să se aibe în vedere că unul are nevoie mai consistentă, sau de mâncare mai consistentă, pentru că munceşte; altul de mâncare mai uşoară, tot după starea trupului. Niciodată mâncarea nu trebuie să depăşească strictul necesar.

Mâncarea nu trebuie să producă nici plăcere, nici obezitate, dar nici boală, căci acestea nu permit realizarea virtuţii, aducând păgubire sufletului[11].

Vinul nu este rău în sine. El poate fi folosit şi ca medicament. Dar dorinţa după el să nu întreacă măsura. Trupul nu trebuie slăbit prin asceză prea severă, ci totdeauna să fie în slujba sufletului. Sfântul Grigorie de Nissa are cuvinte critice la adresa celor ce se lasă înfometaţi cu bună intenţie, crezând că prin aceasta aduc bucurie lui Dumnezeu. Postul este prescris pentru purificarea sufletului[12].

Este momentul să punem mai în detaliu, în discuţie aspectul practic legat *de* **semnificaţia educativă pe care trebuie să o acordăm postului**.

Postul ca abţinere totală sau parţială de la mâncare şi băutură pe un timp limitat reprezintă un exerciţiu (askesis) duhovnicesc pentru dobândirea virtuţii cumpătării.

Ca act religios, postul era practicat şi înainte de venirea Mântuitorului. În timpul activităţii Sale însă postul îşi pierde aspectul de sfinţenie, devenind mai curând un act formal de-a dreptul un spectacol public, ca expresie a unor conştiinţe viclene, derutante şi insolente, aflate în contradicţie chiar cu bunul simţ. Sophrosyne aduce sfinţenia postului prin naturaleţe şi discreţie în adresarea către Dumnezeu: „Iar când postiţi nu fiţi trişti ca făţarnicii, că îşi smolesc feţele ca să arate oamenilor că postesc... Iar tu când posteşti, unge-ţi capul şi spală-ţi faţa, ca să nu te-arăţi oamenilor că posteşti, ci Tatălui tău, cel ce vede în ascuns..." (Matei 6,16–18).

Ca exerciţiu postul îndeplineşte o funcţie educativă, **ducând la deprinderea cumpătării continue**. El este asemenea antrenamentelor pe care îl face atletul pentru obţinerea performanţelor sportive. Acest antrenament este continuu, fiindcă altfel performanţele scad. Aşa şi postul are caracterul continuităţii, a neîntreruptei înfrânări, fiindcă numai aşa se poate ajunge la deprindere, adică la virtute. Dacă postul nu are ca finalitate dobândirea cumpătării, rămâne o strădanie duhovnicească accidentală, ocazională, vizând doar un scop trecător. El trebuie să reprezinte în fond o forţă duhovnicească pe măsură să creeze caractere religios morale. Alternanţa postului cu îmbuibarea rămâne fără rezultate în tratarea maladiilor spirituale.

Discernământul sau dreapta socoteală în practicarea postului impune în primul rând ideea de abţinere. „Abstinentia voluptatum", spuneau părinţii filocalici. Această abţinere de la mâncare şi băutură trebuie armonic împletită cu abţinerea de la toate celelalte plăceri trupeşti şi sufleteşti; sau, într-o formulă intrată în circulaţie: abţinerea de la bucate se asociază cu abţinerea de la păcate...

Dar prin educaţia sofrologică postul nu rămâne un simplu act de „abstinentia voluptatum", ci primeşte şi un **aspect moral duhovnicesc**, îmbinându-se armonic cu **rugăciunea şi caritatea**. El ia forma unei jertfe adusă din iubire lui Dumnezeu, şi din iubire adresat semenilor. În felul

acesta postul devine un act de sfințenie pentru cei ce se împărtășesc de viața lui Hristos prin curăția de patimi, deopotrivă a sufletului și a trupului, făcând mai departe ca iubirea și împărăția lui Dumnezeu să se adreseze lumii. Altfel spus, prin educația sofrologică creștină, din act individual, postul se amplifică într-un mod de manifestare **eclezială**. Această **educație sofrologic-eclezială a postului** își are originea în educația pe care Biserica primară o făcea membrilor ei. „Când bunăoară un creștin postea, el nu se înfrâna de la mâncare doar pentru a împlini un precept religios și a se purifica, practicând o virtute, ci pentru a veni în ajutorul fraților aflați în lipsă, deoarece echivalentul hranei la care el renunța era predat comunității și aceasta, la rândul ei, îl distribuia după necesități"[12a]. Această practică a postului, izvorât din iubire, și manifestat ca o realitate **caritativ-eclezială**, îndătinată în Biserica primară, este confirmată, printre alte documente ale vremii, și de **Apologia lui Aristide**, scrisă pe la jumătatea secolului al II-lea, unde citim: „Și dacă era la ei (creștini) cineva nevoiaș sau sărac, și (comunitatea) nu avea bucate prisositoare, atunci postesc două sau trei zile, ca să împlinească nevoia de hrană a săracilor" (cap. XV, 9).

Discernământul în educarea trupului prin post ridică și problema **cantității și calității hranei**.

Când este vorba de postul total, de nemâncare o zi, sau cu gustare ușoară seara, pentru slăbiciunile firii, problema cantității nu se mai pune. Când este însă vorba de postire cu mâncăruri numite „de post", va trebui să se aibe în atenție ideea de abținere, de înfrânare; cel mult de îndestulare, și nicidecum de săturare, sau de nesațietate. La fel va trebui să se aibe în atenție ca abstinența de azi, să nu fie urmată de îmbuibarea de mâine, fiindcă virtutea, care înseamnă statornicie, în crearea bunelor deprinderi, rămâne fără finalitate...

Cât privește **calitatea** mâncărurilor, am văzut că regula părinților cumpătării evidențiază ideea că hrana nu trebuie să stimuleze și nici să întrețină plăcerea gusturilor spre excese și neînfrânare, ci **să satisfacă necesarul sațietății**.

E cazul să precizăm că mintea iscoditoare și vicleană a omului a creat mâncăruri de post mai gustoase și mai de preferat pentru calitățile lor orexice, celor „de dulce". În această situație, ideea de abstinență este compromisă[13]. E o îmbuibare cu mâncăruri de post!...

În altă ordine de idei, analizând caracterul postului ca exercițiu pentru dobândirea cumpătării, se cuvine să arătăm că nu e ușor să învingi pornirile instinctive ale firii, alimentate de pofta dulceagă și abuzivă, ca și de irascibilitatea sălbatică, încuibate înăuntrul ei, și **devenite deprinderi rele ale îmbuibării și mâniei...** Dar, fiindcă acestea nu sunt conforme naturii umane, nefiind canalizate spre împlinirea și desăvârșirea ei, la adevărata libertate spre care însăși firea tinde în mod necesar, se ajunge printr-un efort de voință, care duce la stăpânirea de sine. Cu cât voința e mai statornică, cu atât ea acționează mai plenar, primind stabilitate mai deplină

prin educația rațională a firii. Astfel, *postul* **devine un element educativ de prim ordin al cumpătării, prin dobândirea libertății morale, ca eliberare de deprinderile excesive și abuzive, având ca efect pozitiv compensator dăltuirea omului nou, după chipul lui Hristos, printr-o comuniune personală cu El**. Dar, după cum am văzut, această eliberare înnoitoare prin post cuprinde întreaga ființă: deopotrivă sufletul și trupul. Este un exercițiu complet, o asceză atât internă, cât și externă. Nu numai sufletul, ci și trupul se simte în urma postului curat prin eliberarea de patimile care îl necurățesc. Și aceasta se evidențiază mai pregnant prin faptul că postul face trupul mai ușurat, mai descătușat, mai înălțat și „dispus" spre spiritualizare. Așa cum deprinderile abuzive duc la pierderea cumpătării, postul ca abstinență statornică educă firea spre deprinderile echilibrate, menite să stabilizeze ordinea firii.

Încercând să adâncim această idee, vom arăta că postul trupesc ca abținere continuă de la anumite mâncăruri, statornicește virtutea cumpătării, devenind un adevărat garant pentru buna desfășurare a vieții sufletești, având în același timp și implicații **în educația religios morală**.

Pe de altă parte, știința este în măsură să confirme că prin mâncărurile de post, vasele sanguine ale creierului fiind lipsite de toxine și depuneri, face ca mintea să rămână mereu lucidă, iar inteligența activă și spontană; memoria proaspătă și fidelă; imaginația orientată creator este lipsită de reprezentări ale subconștientului instinctiv. Pentru voință, postul este un exercițiu de educație și fortificare, dat fiind faptul că atât nesațiul și îmbuibarea, cât și alcoolismul sunt defecte, ba chiar maladii ale voinței. De aceea, **pentru voință postul este o adevărată terapie**, fiindcă nu e totdeauna și pentru toți ușor să postești. Abstinența de la mâncare și beutură, mai ales sub formă integrală, dar și parțială, produce o pierdere de energie, lasă un gol, pe care instinctul de conservare îl resimte și se „revoltă". Dar conștientul se opune prin puterea voinței, ca într-o adevărată luptă. Și astfel prin exersare voința se întărește, aducând în viața omului stăpânirea de sine. Dacă ar fi să vorbim în termeni anatomo-fiziologici, am spune că prin voință conștiința „învinge" hipotalamusul, ca sediu al instinctelor primare, și prin biruința spiritului, omul devine din ce în ce „mai OM". Devine adică o ființă liberă care poate spune NU instinctului orb, și astfel dobândește lumina vieții. Prin voință omul reușește să domine atât „pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții" (1 Ioan 2,16), cât și mânia, ura, invidia, **încât postul trupesc se îmbină armonic cu postul sufletesc, devenind virtute religios morală**.

Prin urmare, voința acționează asupra gustului atât de subiectiv, de înșelător și de multe ori pervertit în pofte nesăbuite și dăunătoare vieții; pe care îl convertește, schimbându-i orientarea, și stabilind prin deprinderi o viață rațională, cumpătată, înțeleaptă, demnă, pe măsură să facă din post un act moral, care să mobilizeze simțirea sufletească spre a imita sub aspect duhovnicesc viața plină de sfințenie a Mântuitorului. Prin urmare,

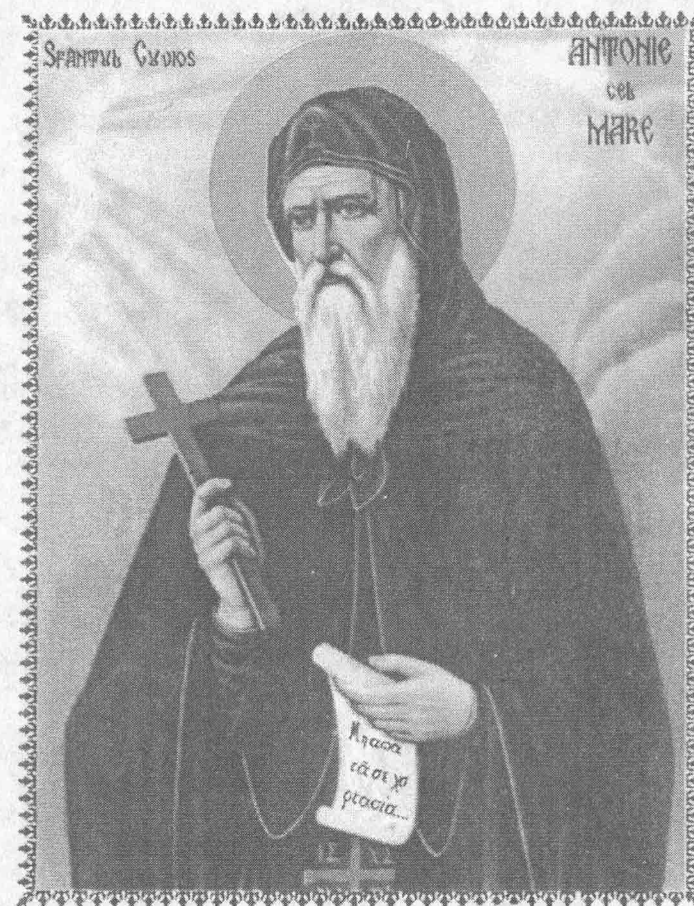
voința face o adevărată educație a gustului, orientându-l obiectiv spre deprinderi folositoare naturii umane.

Pe de altă parte, postul ca înfrânare nu lasă sentimentele umane să decadă și să înrobească ființa psiho-fizică a omului în excese și patimi înrobitoare. Postul **înobilează sentimentele, îndreptându-le spre iubirea lui Dumnezeu, care la rândul ei dă vieții afective dinamism creator, făcând din post un act de cult, după cuvintele Apostolului:** „Aduceți trupurile voastre ca pe o jertfă vie și sfântă înaintea lui Dumnezeu" (Romani 12,1). Iar când prin sentimentul îndreptat spre Dumnezeu unim postul



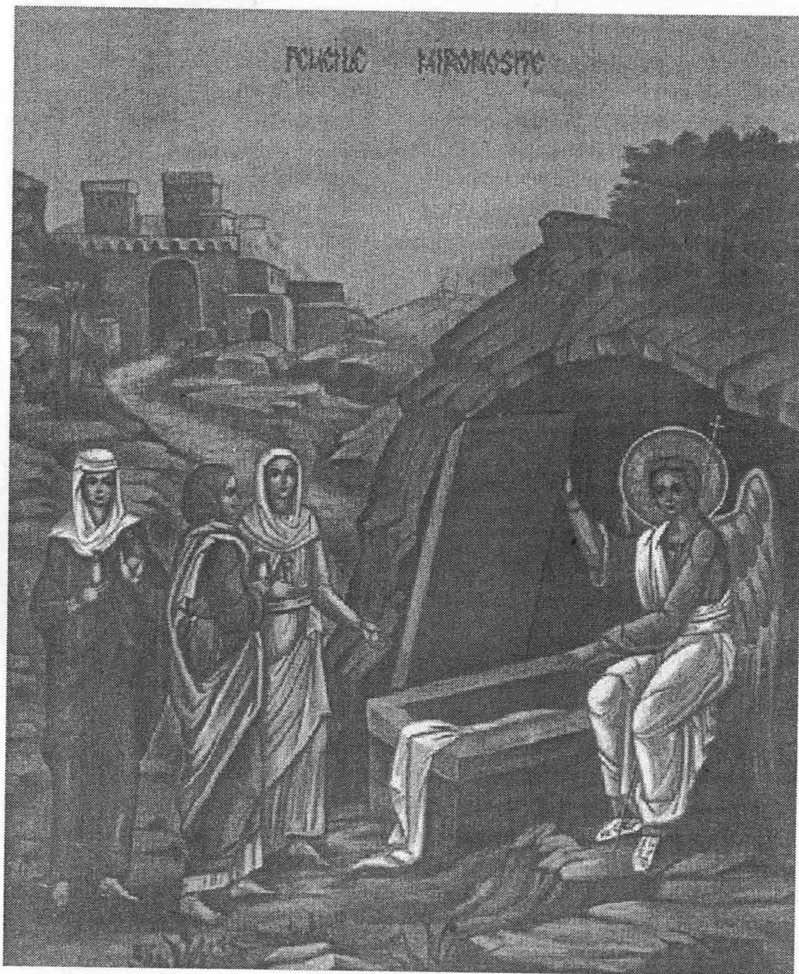
Monahul nu reprezintă numai o condiție solitară (monos = unic, singur), ci și o unitate de simțire și acțiune dăruită din iubire lui Dumnezeu și oamenilor.

trupesc cu rugăciunea, smerenia, pocăința, privegherea și milostenia, postul trupesc și cel sufletesc devine un act de sfințenie, fiindcă „împărăția lui Dumnezeu nu este mâncare și băutură, ci pace, dreptate și bucurie în Duhul Sfânt" (Romani 14, 17). De aici și îndemnul Apostolului: „Preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu" (1 Corinteni 6, 20). Astfel, ca act de sfințenie, postul orientează simțirea spre comuniunea și împreunarea cu Hristos. Așa cum în martiriu Hristos suferă în cel ce se jertfește pentru El (vezi martiriul lui Perpetua și Felicitas), tot astfel și în jertfa postului oferită lui Dumnezeu suferă și Hristos, iar o astfel de jertfă nu este spre moarte, ci spre înviere. Această



Prin aspectul său exterior, călugărul („bătrân frumos") face ca din ființa lui să iradieze frumusețile duhovnicești pătrunse de harul divin.

jertfă nu vizează mortificarea ca scop în sine, sau ca act plenar-definitiv, ci devine un **laborator al învierii** din robia patimilor și poftelor, așa cum însuși mormântul Domnului este motivul și mijlocul transfigurării și învierii noastre, după cum atât de înălțătoare este rugăciunea din cadrul Jertfei Liturgice, care „deschide mormântul Domnului spre învierea noastră". „Ca un purtător de viață și mai înfrumusețat decât raiul cu adevărat și decât toată cămara împărătească mai luminat s-a arătat, Hristoase, mormântul Tău, izvorul învierii noastre".



...Mormântul Tău, izvorul învierii noastre...

În felul acesta, sub aspect educativ postul nu este un act de chinuire a trupului, de povară obsedantă și nedorită, ci unul care aduce învierea morală, bucuria duhovnicească, care demonstrează că printre spinii trandafirilor cresc florile cerului!...

Îmbrăcămintea la rândul ei trebuie aleasă ținând seama de timp, de loc, de nevoie. Fii simplu, spune Sfântul Vasile cel Mare, fără fast în ținută, îmbrăcăminte, mers, stat, hrană, pat, locuință și toate celelalte; tot așa în vorbă, căutare și sălășluirea cu alți oameni. El combate cochetăria adulților și felul exagerat al îmbrăcămintei copiilor[14]. Sfântul Grigorie de Nazianz combate extrema cealaltă, îndemnând pe fiecare (călugăriță) să nu poarte lucruri murdare sau rupte, pentru că nu în aceasta constă smerenia creștină[15].

De aici rezultă clar că dacă Kalokagathiei i-a fost preferată filocalia, accentul căzând pe spiritualizarea deopotrivă a sufletului și a trupului până la dimensiunea îndumnezeirii, aceasta nu înseamnă la nici un caz transformarea luxului extravagant și a parfumurilor în zdrențe murdare și fetide, ci căutarea frumuseții armonioase, a curăției naturale, care nu irită și nici nu atrage atenția, ci **înobilează ființa umană prin discreție, decență și sobrietate**, după împrejurări și situații...

Pe de altă parte, **râsul** – observă Sfântul Grigorie Teologul – dacă este vesel și reținut nu e nepotrivit și necuviincios pentru că el relevă cuvântul Scripturii: „o inimă veselă luminează fața". Râsul puternic însă nu e potrivit pentru cel ce voiește să fie liniștit, evlavios și înfrânat (cumpătat, stăpân pe sine)[16].

4. CU PRIVIRE LA EDUCAȚIA SEXUALĂ: DE LA TEMPERANȚĂ SPRE SFINȚENIE

Educația trupului se referă și la stăpânirea sau înfrânarea senzualității. Și aceasta nu numai în cazul fecioriei, ci și al căsătoriei. Se vorbește tot mai mult de o educație sexuală. Morala creștină are și ea un cuvânt de spus în această problemă. Ea oprește căsătoriei funcția unui desfrâu legalizat; arenă de declanșare a instinctelor inconștientului. Creștinismul proclamă întemeierea familiei prin apropierea sinceră, devotată și fidelă dintre soți. Pudicitia transformă brutalitatea instinctuală în delicatețea și tandrețea dintre soți, ce merge până la jertfelnicia reciprocă. Interesul egoist și brutal cade. Soții depășesc maniera de a se socoti unul pe altul obiecte ale satisfacției instinctive. Ei comunică ca persoane, împărtășindu-și

comuniunea și comunicarea prin iubire, după modelul iubirii dintre Hristos și Biserică (Efeseni 5, 25–26). Pentru prima dată în lume, Evanghelia scoate femeia de sub milenarul ei jug și îi reconstituie identitatea condiției sale umane egală cu a bărbatului, deschizându-i posibilitatea de sacralizare în cadrul familiei, având ca temei iubirea conjugală întemeiată de harul divin ca și comuniune a vieții în Hristos. Morala creștină putea astfel proclama pentru prima dată în lume că „bărbatul să arate femeii bunăvoința datorată, asemenea și femeia bărbatului. Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia" (I Corinteni 7, 3–4). Dar scopul căsătoriei și al familiei este mai presus decât procreația înscrisă în ființa omului, ca de altfel, specifică și comună întregii materii vii. Este mai mult și decât simpla evitare a desfrâului, pentru stabilitatea fidelității conjugale. Este și mai presus decât simpla împlinire a datoriilor soților prin ajutorarea reciprocă, ca împărtășire a împlinirii unui destin comun. Căsătoria și familia „în Hristos și în Biserică" (Efeseni 5, 32) depășește aspectul unui simplu act juridic și contract social. Ea primește pecetea spiritual morală a legăturii și comuniunii în duhul iubirii lui Hristos, aducând sfințenia căsătoriei și oferind familiei posibilitatea efectuării educației copiilor în acest duh al sfințeniei lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel arată că „femeia se sfințește prin bărbat și bărbatul se sfințește prin femeie, de aceea copii sunt sfinți" (I Corinteni 7,14). Această taină se caracterizează prin aceea că în cadrul unității familiale. străbătută de duhul iubirii lui Hristos, soții nu își comunică reciproc defectele pentru împlinirea unor scopuri materiale, interesate și chiar meschine, ci calitățile, pentru ca sfințenia lui Hristos să devină o realitate vie și favorabilă dăltuirii caracterelor morale ale copiilor. Prin urmare, caracterul de sfințenie ca scop al căsătoriei și ambianță a familiei creștine le depășește pe celelalte prin faptul că, dacă primele vizează cu precădere ființa bio-psiho-socială a omului, acest ultim aspect privește ființa umană în scopul devenirii sale supreme, ca asemănare cu Dumnezeu, prin comuniune și unire cu El prin har, adică a „împărtășirii dumnezeieștii firi" (II Petru 1,4). Dacă însă dorim să asociem acest scop al căsătoriei și familiei cu celelalte, vom spune că numai în acest ultim aspect se regăsesc și se împlinesc și primele, adică în deplină armonie de acțiune.

În felul acesta, Sfântul Ioan Gură de Aur putea proclama familia creștină ca o „**Biserică în miniatură**". Așa cum Biserica este Trupul lui Hristos, străbătută de viața Lui plină de sfințenie, tot astfel și familia creștină este și trebuie să fie străbătută de sophrosyne încreștinată ca seninătate și har, animată și atrasă de frumusețea dragostei lui Hristos, după cum plin de duh se exprimă un poet de autentică valoare creștină: „Hristos e fericirea, frumusețea Lui e țel; și dragostea-i izvorul, iar dragostea e El" (Traian Dorz). Și cum dragostea este veșnică (1 Corinteni 13, 13), tot așa și familia creștină primește aureola veșniciei, nu atât prin mulțimea descendenților (cum le place unora să spună)[16a], nici prin simpla „compensare" a celui mai puternic și sălbatic instinct, pornit din zonele

oarbe ale firii, de multe ori în explozii tiranice și obsedant nevrotice, nici prin atât de convenționala ajutorare reciprocă a soților de multe ori interesată și fragilă, ci eternizând pe Hristos ca un Model viu de înnoire și sfințenie familială, ce stă mărturie peste veacuri spre a demonstra că cei ce împodobesc calendarul sfințeniei creștine sunt rodul duhovnicesc al familiei lor (indiferent dacă au fost mulți sau puțini la număr), iar familiile creștine prin necontestabila lor superioritate morală, trezeau de-a dreptul admirația păgânilor, atrăgându-i spre convertire și imitație.

Iar dacă în fața familiei păgânizate de azi stă imperativul redresării morale pentru a consolida societatea și comunitatea umană aflată în derută pe marginea unui eșec prăpăstios, sofrologia creștină oferă singura soluție viabilă. Aceasta este temperanța.

Deși am început cu sfințenia pentru a arăta scopul însuși al sofrologiei creștine, obiectivul ei suprem în problema sexualității familiale; se cuvine să coborâm acum „ștacheta" la nivelul începutului, adică al **temperanței**, care ea, cea dintât fixează echilibrul atât de necesar condiției moral-spirituale a omului modern „ispitit" atât bio-psihic, cât și socio-cultural de sexualitate și aceasta pentru că sub aspect duhovnicesc pe piscuri se urcă, nu se aterizează...

Referindu-ne la comportamentul sexual în cadrul căsătoriei și al familiei, temperanța ne îndeamnă și ne obligă chiar, să reflectăm și să analizăm anumite realități, pe care nu le putem neglija sau îndepărta. Ele sunt date de însăși structura psiho-fizică a persoanei umane, de vârstă, de sex, și nu în ultimul rând de modul în care fiecare și-a educat, sau trebuie să-și educe comportamentul sexual. Desigur, primează structura psiho-fizică, care implică aptitudinile, temperamentul, caracterul și funcționalitatea sexuală însăși. La fel, este comportamentul diferit al pubertății, adolescenței, maturității, senectuții... etc.

Educația ca terapie a sufletului trebuie să pornească la început de la constatarea că nu toți oamenii au darul, sau vocația castității, dar **temperanța** trebuie să fie o dominantă în conturarea comportamentului sexual. A impune prin forță ceea ce nu ai, duce inevitabil la nevroză și la complexul moral (vezi: 1 Corinteni 7, 36). S-a ajuns chiar să se vorbească despre o anume psihologie specifică „fetelor bătrâne", ce poartă în suflet „golul" neîmplinirii, al nerealizării depline în viață...

Dar în același timp, temperanța este necesară și pentru întărirea legăturilor dintre soți în cadrul familiei. S-a propus în favoarea exclusivă a actului de procreație, „castitas familiaris". Dar nu totdeauna „abstinentia voluptatis" determină așa-zisul „eros pur" al căsătoriei și al familiei. De multe ori, în multe situații, această noțiune rămâne un deziderat abstract și teoretic. Atât timp cât în firea omului există obiectul și scopul faptei necesare, voluptas este o condiție a împlinirii ei... De aceea, Filon propune în situații ca acestea pe sophrosyne nu ca apatheia, ci ca **metriopatheia**. Nu anulare, ci moderare, nu excese, dar nici lipsă! Nici lipsă, pentru că plăcerea este o necesitate firească, fără de care nu se poate împlini fapta.

E ca și cum pentru a mânca trebuie să ai dorința și plăcerea de a face acest lucru. E ceva firesc, necesar, și deci ireproșabil. Prin aceasta **metriopatheia**, voluptas (hedone) îndeplinește și o funcție morală în familie, în sensul apropierii dintre soți. Iată și cuvintele Apostolului: „Să nu vă lipsiți unul de altul, decât prin bună înțelegere pentru un timp... și iarăși să fiți împreună" (1 Corinteni 7,5). Am văzut deja că în ființa omului sunt afecte conforme firii, care sunt ireproșabile și nevinovate, deoarece sunt cerințe naturale, firești. Numai când decad de sub controlul rațiunii, devin „contra firii, tulburând natura umană prin excese aberante ale bunei rânduieli a vieții".

De aici vedem că sfera scopului căsătoriei și al familiei se lărgește și se împlinește sub mai multe aspecte. Astfel, pe lângă scopul procreației, căsătoria și familia are ca scop tot atât de important creșterea și educarea copiilor, precum și ajutorarea reciprocă a soților. Am văzut că Părinții Bisericii, în special Sfântul Ioan Gură de Aur accentuează faptul că zadarnic dai naștere la copii și nu te preocupi de educarea lor. Înmulțești astfel numărul păcătoșilor pe pământ, și nu cel al sfinților în cer... Apoi, ajutorarea reciprocă a soților este un act sfânt, pe care Taina Cununiei îl afirmă cu jurământ. Și familiile romane păgâne rețin nume de femei care și-au urmat soții în exil și izolare, numai pentru a împărtăși aceeași soartă. Fidelitatea creștină merge mai departe, până la jertfa propriei vieți, în timpul persecuțiilor.

În sfârșit, dar nu în ultimul rând, ci mai degrabă ca punct de plecare, familia rămâne pavăza de neclintit împotriva desfrâului. Chiar înainte de spiritualizarea ei în Hristos, scopul întemeierii familiei este tocmai acela de a fi stavilă față de desfrâu. **Aceasta înseamnă că dreapta socoteală ne povățuiește ca în viața creștină să punem mai întâi temelia temperanței, și apoi să ridicăm cu discernământ edificiul sfințeniei**. Cuvintele Apostolului sunt foarte clare în acest sens: „Din cauza desfrânării, să-și aibe fiecare femeia sa, și fiecare femeie să-și aibe bărbatul său" (1 Corinteni 7, 2). După cum vedem, aici e vorba de o exercitare normală a vieții pentru cei ce nu au darul sau vocația castității. De aceea, încă odată confirmarea Apostolului: „...Și dacă nu se pot înfrâna (adică, dacă nu au darul castității, n.n.) să se căsătorească, pentru că este mai bine să se căsătorească decât să ardă" (1 Corinteni 7, 9). De fapt acesta a fost și motivul pentru care Biserica la sinodul 1 ecumenic nu a impus celibatul preoților. Și tot de aici decurge și greșala romano-catolicilor, care l-au impus și îl mențin...

Pe de altă parte, iubirea în cadrul cuplului are un caracter de intimitate și de discreție; un caracter tainic și pudic. Când își pierde această însușire și se „dezvăluie public", devine „obrasnică", excesivă, abuzivă și chiar desgustătoare... De aceea, **pudiciția a fost și rămâne virtutea bunului simț, de prim ordin în educarea tineretului**. După cum bine remarcă Vl. Soloviov, „există un simț lipsit de orice trebuință socială pe care nu-l posedă animalele superior organizate, dar care se manifestă clar la cele mai subdezvoltate specii umane. În virtutea acestui simț, un om, oricât de sălbatic și neevoluat ar fi, se *rușinează,* adică socotește rușinos și ascunde

acel act fiziologic care nu numai că îi satisface propria pornire și nevoie, dar în plus este util și necesar pentru perpetuarea speciei. Direct legat de acest lucru este și dorința de a-și ascunde goliciunea, fapt ce a stimulat **invenția veșmântului chiar și la cei sălbatici** care, dacă e să judecăm după climă și simplitatea modului lor de a trăi, nici nu au nevoie de el. Acest act moral îl deosebește în mod tranșant pe om de celelalte animale la care nu găsim nici umbră de ceva asemănător. Însuși Darwin care încerca să ne convingă asupra religiozității câinilor nu-și propune să caute la vreun animal semne de pudoare"[17].

Referindu-se la virtuțile în conformitate cu care trebuie să ne modelăm viața prin educație, acelaș filosof moralist arată că alături de milă și de sentimentul religios, rușinea aparține și este impusă de însăși natura umană, putând fi abordată sub trei aspecte: ca virtute, ca regulă de acțiune și ca o condiție a unei anume stări de bine. „În ce privește rușinea distingem, înainte de toate, oameni rușinoși și nerușinați prin firea lor. Primii se bucură de aprobare, iar ceilalți sunt blamați. Prin urmare, facultatea de a fi rușinos este considerată o calitate pozitivă sau o virtute care ține de firea omului. În felul acesta ea este ridicată la rang de normă sau regulă generală de acțiune... Dacă rușinea nu reprezintă ceva care într-un caz este un lucru bun, iar în alt caz este un lucru rău (ca de pildă, o voce răsunătoare care este bună într-o adunare populară și nu este bună într-o cameră unde doarme un bolnav), dacă rușinea în sine reprezintă binele atunci rațiunea ne obligă să ne comportăm în toate împrejurările în spiritul ei și anume să ne abținem de la orice faptă rușinoasă, semn de dominare a substratului inferior din firea noastră și să acționăm în sens invers. Prin respectarea acestei reguli, comportamentul asigură stăpânirea constantă de sine, libertatea spiritului și puterea lui asupra existenței materiale, o stare care ne oferă maximă satisfacție și care constituie binele moral"[18].

Nu suntem, desigur, împotriva atât de susținutei necesități a educației sexuale; sau, mai mult, contra igienei sexuale. Atragem însă atenția că, **accentuând educația sexuală prin eliminarea sau neglijarea elementului de pudoare, determinăm un exces sau un abuz sexual; iar poluând arta cu sex și violență – la care dacă adăugăm și cauzele socio-economice, precum șomajul și dezmembrarea familiei – se va ajunge la evidenta și poate tragica situație actuală ca să facem din copii, părinți; și să constatăm tot mai mult înmulțirea cazurilor de delicvență și crimă juvenilă...** Se cuvine să semnalăm în acest sens faptul că se face în unele cercuri creștine din țara noastră prea mult caz de cartea: **„Viața intimă în căsnicia creștină", de dr. Ed. Wheat și Gaye Wheat. Tehnica raporturilor sexuale și împlinirea sexuală în căsnicia creștină, cu ilustrații**. (Trad. rom. Oradea, 1993, 245 p.), considerată de unii ca un îndreptar și model de educație sexuală creștină modernă, ca și cum preceptele Evangheliei ar fi oarecum învechite pentru omul modern dominat de fascinația hedonică a sexului, până la obsesie... Sau, cel puțin, cartea are pretenția de a oferi soluții „întemeiate pe Biblie" în problema sexualității familiale...

Remarcăm încă de la început faptul că însăși noțiunea de „intimitate" este compromisă. Și aceasta, pentru că intimitatea prin definiție exprimă ceva particular, tainic și pudic; un secret al persoanei și al familiei. Și dacă e un secret, înseamnă că nu se difuzează... Iar dacă această carte o face totuși, apare tocmai ca un paradox al intimității... Mai mult decât atât, cartea reprezintă în multele ei aspecte o adevărată incitație la plăcerile abuzive, subjugând conștiința, ca instanță a înfrânării și orientării axiologice, declanșărilor instinctiv sexuale, pe alocuri de-a dreptul scabroase... E ceea ce Apostolul numește „noos tes sarkos" (mintea cărnii, adică mintea căzută în obsesiile instinctiv-carnale pe care le motivează și le susține) (Coloseni 2, 18). Iar această „minte a cărnii" constituie în fond și în esență însăși originea și declanșarea păcatului desfrânării și a patimii înrobitoare. Sexualitatea familială riscă să devină în acest caz un desfrâu legalizat... Iar dacă această carte de pretinsă educație sexuală creștină este parcursă de un adolescent, fie chiar cu convingeri creștine, este fără îndoială o ispitire spre experimentare, sau în cel mai fericit caz, o crâncenă luptă cu sine însuși de a-și stăpâni năvalnica dispoziție explosiv-hormonală sugerată de paginile cărții.

Pe de altă parte, faptul că această carte își asumă pretenția de a elabora o concepție creștină despre sexualitate, inundată în fond de declanșări abuzive ale sexului, este de-a dreptul scandalos și obraznic. La nici un caz **nu-ți poți lua permisiunea de a vorbi orice și oricum în numele Evangheliei și a creștinismului, fără a avea temeiuri serioase și credibile în acest sens**. Un lucru este foarte sigur și clar, că Apostolul a proclamat că în cadrul familiei bărbatul se sfințește prin femeie, și femeia se sfințește prin bărbat; și aceasta spiritualizând imaginea iubirii familiale prin identitatea iubirii dintre Hristos și Biserică. Față de acest comandament apostolic, devenit normativ în Biserica creștină primară, care a creat și a oferit pentru prima dată lumii modelul ideal al sfințeniei familiale, cartea de față nu oferă nimic omului modern aflat într-o apăsătoare și distructivă criză familială, din sfințenia iubirii „în Hristos și în Biserică", ci mai degrabă spectrul unei pornografii familiale (cuvânt derivat de la „porneia", care înseamnă prostituție, desfrâu), adică – cum spuneam mai sus – un desfrâu legalizat... Și de aici apare legitima întrebare de pe poziție strict creștină: putem vorbi cumva de o desăvârșire a vieții creștine, cu scopul ei ultim al asemănării cu Dumnezeu, conform poruncii Mântuitorului (Matei 5, 48), prin practicarea „tehnicilor raporturilor sexuale", pe care autorii le afișează ca obiectiv principal pe însuși frontispiciul cărții lor?!...

De aici vedem că fără simțământul pudorii, ceea ce se numește educație sexuală își pierde funcția culturală, fiind mai degrabă o „invitație" spre declanșarea instinctivă, devenind astfel derutantă și fără finalitate spirituală.

Aparținând structural condiției umane, ca realitate morală, rușinea este determinată în educație de discernământ, prin care reușim să deosebim pudoarea ca virtute, a bunului simț, de rușinea ca jenă și căință pentru greșala sau păcatul săvârșit. După cum s-a remarcat, pudoarea este cunoscută și cu denumirea de „rușine"... etimologic derivat din latinescul „rosa", care înseamnă „trandafir". La apariția în mintea fetei-fecioare a unui anumit gând, se înfiripă pe obrazul ei culoarea unui trandafir. E dovada faptului că fata se tulbură datorită stării sufletești pe care o trăiește lăuntric. Astfel, rușinându-se de propriile sale porniri naturale, ca și de funcțiile propriului ei organism, ea se descoperă pe sine că nu este numai oarecare ființă materială naturală, ci și altceva, infinit mai mult. E înzestrată cu chipul lui Dumnezeu. De fapt, avem de-a face cu două laturi sau aspecte ale aceluiași simț al rușinii, prin intermediul căruia omul se raportează la drama căderii sale. Prin una își vede „viața materială" ca ceva străin de sine (contra natură), iar prin alta se regăsește într-un specific uman superior"[19].

Sofrosyne este mijlocul prin care se exercită educația sufletului prin temperarea, liniștea, supunerea și chiar transformarea afectelor iraționale în afecte ajutătoare virtuții. Astfel, cele două părți: epythymia și thymos, atunci când sunt stăpânite de rațiune (nous) pot fi transformate, după cum urmează: epithymia în dragoste de Dumnezeu și dorință după lucrurile cerești, iar thymosul, în păzitor la poarta sufletului, cu fidelitatea unui câine dârz și plin de îndrăzneală.

Sfântul Ioan Scărarul arată, că „mai mare (în virtute) este acela care rămâne neprihănit la vederea creaturilor pieritoare și care stinge focul ce se aprinde la vederea trupului prin gândirea la frumusețile cerului"[20]. Și pentru a ne face să înțelegem mai bine ce înseamnă transfigurarea poftei, oferă în continuare un exemplu concret: „Mi s-a povestit într-o zi – spune el – o întâmplare de o puritate preaslăvită și cu totul desăvârșită. Cineva, mi s-a spus, văzând o femeie minunat de frumoasă, găsi într-aceasta pricină de a da mărire Ziditorului. La vederea ei, **îl cuprinse dragostea de Dumnezeu și din ochi îi țâșni un șiroi de lacrimi. Și a fost minunat de văzut cum ceea ce pentru altul ar fi fost pricină de pierzare, pentru el fu, în chip suprafiresc, cunună de biruință**"[21].

Astfel se ajunge la nepătimire, fiindcă patimile (afectele) sunt asemenea valurilor – spune Sfântul Vasile cel Mare – dacă stai deasupra lor, vei fi un cârmaci sigur al vieții, dar dacă nu le stăpânești cu rațiune și înfrânare, vei fi aruncat ca o corabie fără greutate și te vei îneca în marea păcatului[22]. La fel, patimile pot fi comparate cu copiii. Ele trebuie să se rușineze la vederea rațiunii, așa cum copiii devin sfioși în prezența unui bărbat serios. Dacă mânia și celelalte patimi sunt supuse frâului rațiunii, devin de-a dreptul daruri ale lui Dumnezeu, spune Sfântul Grigorie Teologul[23].

Educarea trupului și-a sufletului prin cumpătare determină comportarea civilizată, concretizată prin bunele maniere, ca expresie a bunului simț, a decenței, a stăpânirii de sine, a credinței, a nădejdii și dragostei îndreptate către Dumnezeu prin rugăciune și evlavie, iar spre semeni prin generozitate.

5. OMUL-FIINȚA CARE VORBEȘTE ȘI ÎȘI VORBEȘTE

O componentă specifică conștiinței umane ce se impune a fi cultivată prin educație, este limbajul. Este știut faptul că persoana umană se deschide spre celelalte persoane și spre realitate într-o relație de cunoaștere prin rațiune, pentru ca revenind în structura ei însăși, se fundamentează și se împlinește prin limbaj. Omul nu numai că vorbește, comunicându-și gândurile și simțirea sa, dar în același timp își vorbește aducând lumea în sine, spre a grava în conștiință prin experiența sensibilă și rațională, categoriile realului.

Acest aspect psiho-ontologic al limbajului aparține și este specific numai omului, ca purtător al chipului lui Dumnezeu, care se comunică prin Logos. Fiind expresia gândirii și a simțirii persoanei umane în tendința ei de deschidere, ea se „developează" prin cuvânt iar prin comunicare intră în comuniune cu alte persoane și cu realitatea din lume. La rândul ei, aceasta se „încrustează" din nou în conștiință, devenind un obiect de cunoaștere.

Având capacitatea de autodeterminare, conștiința se orientează spre valoare și imprimă limbajului un caracter moral, care atrage după sine responsabilitatea asupra atitudinilor și comportamentului. De aici rezultă atât de categorica sentință a responsabilității morale determinată de cuvânt: „Pentru orice cuvânt pe care îl vom rosti oamenii în deșert vor da socoteală în ziua judecății" (Matei 12,36). Dar aspectul moral al cuvântului ca și comunicare a conștiinței umane poate primi și expresia gândirii ascunse, interesată, și vicleană cu efectul dezastruos al nesincerității și minciunii, fapt care l-a determinat pe Stendhal să spună că „Dumnezeu a dat omului cuvântul, ca să-și ascundă gândurile". Numai că, dacă conștiința devine mendacică, se pervertește, și derutând relațiile sociale, aduce în lume suspiciunea și neîncrederea, iar comunicarea și comuniunea specifică persoanei umane va altera dinamismul creator al devenirii sale. De aceea, mai presus de orice, garanția morală a persoanei cu deschidere spre comunicare și comuniune este dată prin chibzuința și statornicia în cuvânt. Acel binecunoscut „ein Mann, ein Wort" definește fermitatea caracterului și rămâne chezășia comportamentului social al omului. Cuvântul devine astfel criteriul de apreciere a posibilităților de comunicare socială. Altfel spus, așa cum aurul îl cunoști după culoare, pasărea după cum cântă, floarea după culoare și parfum, tot așa pe om îl cunoști după cuvânt... Iar nesinceritatea cuvântului, care „trădează" starea morală a sufletului omenesc, mai curând sau mai târziu îi va despărți pe oameni.

Dar, oricum ar fi, conștiința exprimându-se prin cuvânt, rămâne până la proba contrară, criteriul de stabilire a demnității sau perversiunii ei morale, „căci gura vorbește din prisosul inimii; iar omul cel bun, din

comoara cea bună a inimii scoate lucruri bune, iar omul rău din comoara cea rea scoate lucruri rele" (Matei 12,34–36).

Vorbind din adâncul inimii, omul exprimă prin cuvânt odată cu simțămintele sale, și aspecte ale trăirilor morale care fiind recepționate, transmit întreaga seninătate, înțelepciune, sau „forfotă" a sufletului, precum mărturisește Scriptura: „ca merele de aur pe polițe de argint, așa este cuvântul spus la locul lui" (Pilde 25,18); „Un răspuns bun domolește mânia, iar gura celor nebuni revarsă prostie... Limba dulce este pom al vieții, iar limba vicleană zdrobește inima. Buzele celor înțelepți răspândesc știința, iar inima celor nebuni nu..." (Pilde 15,1–7); „Omul mânios ațâță cearta, pe când cel domol liniștește aprinderea"; „Omul se bucură pentru un răspuns bun ieșit din gura lui, și cât e de bună vorba spusă la locul ei"; „Gândurile rele sunt urâciune înaintea Domnului, iar cuvintele frumoase sunt curate în ochii Lui"; „Inima celui drept chibzuiește ce să răspundă, iar gura celor nelegiuiți împrăștie răutăți" (Pilde 15,18–28). Din toate aceste prea frumoase texte de înțelepciune divină vedem importanța și necesitatea discernământului, ca deosebire între gândurile bune și cele rele; sau dreapta socoteală între vorbele bune și ziditoare; și vorbele necugetate și ducătoare la păcat.

În acest context intră în acțiune cumpătarea, ca model de educație a gândurilor, a simțirii și a cuvintelor.

Cumpătarea în cuvânt își exercită funcția educativă înfrânând și aducând mai întâi vorbele în ordinea gândului care le emite: „Dacă nu greșește cineva în cuvânt, acela este bărbat desăvârșit, în stare să înfrâneze tot trupul... Limba nimeni dintre oameni nu o poate domoli. Ea este rău neînfrânat. Venin aducător de moarte. Cu ea binecuvântăm pe Domnul și cu ea blestemăm pe oameni... Oare izvorul din aceeași vână lasă să curgă și apă dulce și apă amară?... izvorul sărat nu poate da apă dulce..." (Iacob 1,1–5).

Dat fiind faptul că limbajul este modul de exprimare a gândurilor, se impune în prealabil să reflectăm cu chibzuință: **ce, cât, cui, unde și când trebuie să vorbim. Acestea sunt criteriile care stabilesc cumpătarea în cuvânt ca faptă morală sau virtute creștină**. Astfel, din punct de vedere moral cuvântul determină cinstea, demnitatea și caracterul moral. Cuvântul omului reflectă întotdeauna gradul lui de cultură și civilizație, oferind demnității umane o aureolă plină de strălucire. În același timp, cuvântul este purtător de valori morale. A ști, adică, să vorbești totdeauna frumos și a putea să te cobori la nivelul de înțelegere a fiecăruia, este un act de mare generozitate. Iar cuvântul adresat la timpul cuvenit unui suflet apăsat, derutat și dezorientat în viață, îndeplinește o funcție creatoare. E leacul care vindecă, e jalonul care indică drumul cel bun, e fapta milei sufletești, e raza luminoasă a speranței, care aduce o alternativă salvatoare în viața celui care îl recepționează. Pentru a atinge aceste obiecte morale, ca și altele, **cuvântul trebuie educat prin cumpătare**. Fiind expresia sophrosynei ca sănătate a conștiinței, cuvântul va **evita excesul zgomotos și delirant, precum și lipsa de elasticitate și armonie extrospectivă, cunoscut fiind**

că „seriozitatea" posacă și ursuză sunt „taxate" ca fiind aspecte negative ale comportamentului social... Introspecția meditativ-creatoare nu exclude umorul inteligent, menit să exprime pe eufrosyne ca bună dispoziție, ca zâmbet, și nu „hohot" adresat vieții; iar ironia, la rândul ei, când știe să nu rănească, zidește totdeauna firile receptive, și educă conștiințele spre comportare civilizată.

Dar cuvântul pătruns de sinceritate și adevăr aduce totdeauna cu sine un mesaj etic, dotat cu responsabilitate în exprimare și energie în afirmarea valorilor morale. Lipsa acestora este o ascundere solitară ce se soldează cu pierderea demnității personale și cu eșecul actului moral. Dar și „curajul" în afirmarea valorilor morale ca adresare personală și publică trebuie să aibe în el dreapta socoteală, pentru a stabili modul, timpul, împrejurările și dozajul cuvântului. Altfel spus, e bine și frumos să afirmi dreptatea în lume. Nu e puțin lucru să faci ca prin cuvântul tău să strălucească adevărul în toată splendoarea lui, dar acestea trebuiesc spuse ca să convingă și să determine urmarea lor, nu să supere, nici să jignească demnitatea umană și nici să deterioreze relațiile inter-personale... Pe cât de mare valoare are un cuvânt bun spus la timpul cuvenit și într-o manieră de a convinge și determina la acțiuni morale, pe atât de urâtă este limbuția, caracterizată prin vorbe multe, spuse la întâmplare, fără discernământ, măsură de responsabilitate. **Limbuția** este un păcat al necumpătării în cuvânt, pe care oamenii care au dorit să-și trăiască viața cu cinste, măsură și demnitate, l-au evitat pe cât le-a fost în putință. Iată și înțelepciunea Scripturii: „Buzele limbuțiilor se vor îngruna, iar cuvintele celor înțelepți se vor cumpăni" (Isus Sirah 21, 27); „Cu vorba cea fără cumpătare nu-ți obișnui gura, că întru aceia este păcatul" (Sirah 23, 15); „Fă jug și cumpăt cuvintelor tale, iar gurii tale fă-i ușă și încuietoare" (Sirah 28,28); „Cine își păzește gura, își păzește sufletul, cel ce deschide prea tare buzele, o face spre pieirea lui" (Pilde 13,3).

Dar chiar în simpla conversației se impune cumpătarea în cuvânt, pentru ca dialogul să poată decurge decent și înțelept: „Cel ce răspunde la vorbă înainte de a fi ascultat este nebun și încurcat la minte" (Pilde 18, 13). Dialogul ziditor de suflet este mare câștig duhovnicesc, pe când cel „încărcat" de dorințe nesăbuite, de pofte vulgare, de mânie, de răzbunare și de animozități, este ducător la pierzare: „În puterea limbii este viața și moartea și cei ce o iubesc mănâncă din rodul ei." (Pilde 18, 21).

Date fiind dezavantajele morale ale limbuției, pentru promovarea cumpătării prin înfrânare la vorbire, Sfinții Părinți au recomandat tăcerea, pe care au ridicat-o la rangul de virtute. Urmând cuvintelor psalmistului exprimate într-o evlavioasă rugăciune: „pune Doamne, strajă gurii mele și ușă de îngrădire împrejurul buzelor mele"... (Psalmul 140, 2), Sfinții Părinți au apreciat cu precădere necesitatea educației cumpătării în cuvânt prin tăcere, stabilind că a ști să taci este o virtute mai mare decât a ști să vorbești. Altfel spus, dacă nu ai ce spune, e cel mai frumos lucru să taci

și să asculți... Dacă limbuția te „împrăștie", te risipește și te pierde, tăcerea te adună și te împlinește. Acest lucru l-au remarcat și înțelepții antici, spunând: „sapientis est tacere" (Terențius). Prin aceasta se înțelege nu numai calculul, ci și virtutea. Omul înțelept știe ca și prin tăcere să vorbească, precum știe ca prin tăcerea altuia să recepționeze cuvântul...

Exersând tăcerea ca virtute, s-au format de-a lungul vremii ordine monahale, care făceau din tăcere un obiectiv principal al spiritualității promovată de ei. E vorba de ordinul trapiștilor, întemeiat în 1664 în cadrul Bisericii Romano Catolice. Ei practicau tăcerea totală. Singurele vorbe le era salutul: „memento mori!" și zilnic își priveau mormântul. Li se mai spunea și „taciturni". Se îndeletniceau cu munca câmpului exercitată foarte intens, chiar până la epuizarea fizică, pentru a-și echilibra funcțiile biologice raportate la năzuințele spirituale. Chiar dacă unii îi socotesc exagerați, e de admirat totuși la acești oameni puterea voinței ca stăpânire de sine, precum și meditația introspectivă detașată de această lume schimbătoare și înșelătoare, și îndreptată spre veacul viitor al comuniunii cu Dumnezeu, a cărui iubire simțind-o încă în această viață, jertfesc totul pentru ea, având deplina convingere că aceasta le întrece pe toate.

Prin urmare, **știința tăcerii rămâne totuși o virtute și o ținută de caracter**, fiindcă se temeluiește pe o mare forță de voință. Ea reprezintă un soliloquiu corespunzător întru totul conștiinței umane, care percepe și își impropriază realul nu numai prin limbajul de comunicare în afară, ci mai ales prin limbajul introspectiv. Omul nu este numai ființa care vorbește, ci și care își vorbește, care stă de vorbă, comunică, se întâlnește și se regăsește în și cu sine însuși. Omul care își vorbește în sine se analizează critic, își „depistează" defectele și deliberând cu discernământ, se orientează spre „cultivarea valorilor morale", el se raportează la lume nu pentru a-i căuta cu orice preț plăcerile oarbe, care până la urmă să-l înrobească, ci pentru ca „venindu-și în sine" să dobândească sănătatea minții ca seninătate a vieții, și astfel să-și aducă aportul la înnoirea în bine a lumii.

Desigur, tăcerea ca virtute este un monolog lucid și activ, stimulat de sentimente înălțătoare, de imaginație vie și creatoare, gata oricând să se concretizeze în dialog ca și comuniune și împlinire. Spunem aceasta întrucât poate exista și o tăcere parșivă, „ursuză" în care poate mocni înăbușit focul invidiei, mâniei, urii, al poftelor și dorințelor oarbe, din care se degajă fumul sufocant al patimilor nesăbuite, al agresivității și violenței, al răzbunării, al minciunii și al tuturor dușmăniilor ducătoare la vrajbă, neînțelegeri și tot felul de discordii.

Sintetizând toate aceste aspecte ale tăcerii, înțelepciunea Scripturii ne arată că „este unul care tace și se află înțelept, și este unul care se face urât pentru vorba multă. Și este unul care tace fiindcă nu are ce să răspundă și altul care tace pentru că știe că e vremea să tacă. Omul înțelept va tăcea până la o vreme, iar cel îngâmfat și nebun, va tăcea peste vreme. Cel ce înmulțește cuvintele se va face urât tuturor, iar cel înfumurat, de asemenea" (Sirah 20,4–7).

Prin urmare cumpătarea în cuvânt se cuvine să fie educată: atât a celui ce își vorbește, cât și a celui ce vorbește altora, sau cu altul; a celui care recepționează cuvântul, cât și a celui ce dă răspuns. Această educație vizează deopotrivă gândul care exprimă sau primește cuvântul; a simțămintelor care animă cuvântul; precum și a voinței de a te putea stăpâni în exprimarea și primirea cuvântului. În felul acesta, îndemnul Apostolului rămâne normativ în privința educației cuvântului spre a fi totdeauna cumpătat și aducător de liniște și seninătate sufletului omenesc, precum și armonie în relațiile dintre oameni: „Să vă dezbrăcați de omul cel vechi al fostului vostru fel de viață, care se strică prin poftele înșelăciunii, și să vă înnoiți în duhul minții voastre... Pentru aceea, lepădați minciuna, grăiți fiecare adevărul cu aproapele său, căci unul altuia suntem mădulare... Nici un cuvânt rău să nu iasă din gura voastră, ci numai ceea ce este bun spre zidirea cea de trebuință, pentru ca să dea har celor ce-l aud! (Efeseni 4,22–29); „Cuvântul vostru să fie totdeauna plăcut, dres cu sare, ca să știți cum trebuie să răspundeți fiecăruia" (Coloseni 4,6).

Am văzut că omul este ființa care vorbește, dar care în același timp își vorbește. Mai bine zis, omul se adresează altuia prin cuvânt, intră în dialog cu lumea într-o relație de cunoaștere, după felul în care își vorbește sieși. Soliloquiul reprezintă o confruntare cu sine însuși nu totdeauna senină, dinamică și creatoare, ci de multe ori tumultoasă și tulburată de arderea clocotitoare a plăcerilor devorante, alteori dominate de interese meschine, de obsesii depresive, de problematici anxioase, de emoții fobice, sau de irascibilități violente... Când aceste soliloquia scapă de sub instanța conștiinței devin fapte abominabile, dăunătoare atât individului, cât și societății. De aceea, soliloquiul reprezintă o activitate ce înscrie în conștiință un proces de selecție, de opțiune și de deliberare, care nu totdeauna poate avea orientarea etică cu finalitatea cea mai eficientă. Pentru acest motiv, sofrologia creștină vine pe planul **educației soliloquiului** cu intimitatea și continua meditație la **gândul lui Hristos**" (Filipeni 2,5). Cel ce dobândește gândul lui Hristos își va curăți inima și simțirea, ajungând la hesykia ca adresare către Dumnezeu, către sine și către semeni, **așa cum ar face Hristos dacă ar fi în locul lui...**

6. ASPECTE ALE EDUCAȚIEI SOCIALE

Înainte de constatarea făcută de Aristotel că omul este „zoon politikon", avem mărturia Scripturii, care ne arată că Creatorul însuși „a văzut că nu e bine ca omul să fie singur..." (Facerea 2, 18), și a instituit viața socială. Psihologia modernă vorbește de comportamentul social al omului ca având o determinare „instinctivă", înscrisă în conștiința sa

specific umană. La animale există doar reflexe sau tendințe sociale, determinate însă de instinctele biologice. Așa este bunăoară instinctul de reproducere, sau cel agresiv („atacul în haită"), sau chiar instinctul de apărare (cum este de pildă la elefanții care trăiesc în mare parte în grup). Există și la animale „acțiuni comune" (albinele, furnicile, păsările migratoare), dar toate acestea sunt strict instinctiv biologice, funcționând din necesitate, mecanic. La om însă simțământul social este conștient, de aceea omul se poate organiza în mod liber și creator, orientându-și acțiunile și activitatea spre deliberări și opțiuni etice și culturale, stabilindu-se astfel și normele de conviețuire socială.

Sofrologia creștină nu a rămas și nici nu poate rămâne în afara acestor date reale, fiindcă însăși Biserica este o „comuniune eclezială" (ecclesia = adunare). Ea este „Trupul lui Hristos" (I Corinteni 12, 27; Efeseni 1, 22; Coloseni 1, 18), în care fiecare credincios ca membru al ei se încorporează în viața plină de sfințenie a Duhului. Iar pe de altă parte, „Dumnezeu nu este al neorânduielii", ci al bunei conviețuiri (I Corinteni 14, 33), pentru a se păstra unitatea Duhului" (Efeseni 4, 3) în aceeași comuniune de învățătură, de simțire și de acțiune.

Sfântul Vasile cel Mare organizând viața chinivială în Răsărit accentuează în mod deosebit trăsătura esențială și specific socială a naturii spirituale a omului, spunând: „Cine nu știe că omul este o ființă blândă și sociabilă, nu singuratică și sălbatică?... Nimic nu este așa de propriu ființei noastre, ca a fi unii cu alții, a avea nevoie unii de alții și a ne iubi unii pe alții"[23a]. **Regulile mari și mici pe care le pune la dispoziția organizației monastice chinoviale sunt tot atâtea norme de sofrologie creștină menite să aducă pe hesykia în comunitatea de credință și iubire a celor ce ridică pe sophrosyne prin castitas la cel mai înalt nivel de afirmare.**

În altă ordine de idei, privind integrarea socială a omului va trebui să avem în atenție, natura sa spirituală de la persoană la persoană. Unii sunt introvertiți. Aceștia își asumă socialul în ei, nu că ar avea o lume a lor, ci prin afirmarea personalității în viața socială la cotele cele mai înalte fără zgomot și agitație. Sunt asemenea apelor adânci care nu fac zgomot... Firile extravertite sunt angajate mai afectiv și pasional în viața socială. Ei sunt recunoscuți ca „oameni de societate". Angajarea plenară îi poate ridica pe vârful piramidei, dar dacă plusul de adrenalină depășește prea mult cota optimă, pot deveni agresivi în relațiile inter-personale. Se avântă adesea în lucruri mari și planuri îndrăznețe, fără a-și cântări totdeauna dinainte puterea de realizare...

Sunt însă și situații inverse, când aflați în incapacitate de afirmare socială, cei introvertiți rămân mai mult pasivi și indiferenți, „mocnind" în ei înșiși, pe când ceilalți fac zgomot de multe ori fără discernământ și opțiune motivată „pierzându-se" în afirmări lipsite de finalitate.

Privind funcția conștiinței sociale a omului, trebuie să precizăm că aceasta se structurează totdeauna pe libertatea spiritului uman. Fără libertate

omul nu-și poate afirma personalitatea, și riscă să „renunțe" la deliberări și opțiuni proprii, devenind produsul mediului său. Fără libertate, educația însăși îl înregimentează pe om într-o manieră cazonă și statică, sufocându-i valorificarea deplină a calităților sale. Regimurile totalitare căutând prin forță să dreseze spiritul omenesc spre conformismul gregar, au eșuat, tocmai pentru că au blocat calitatea și capacitatea de autodeterminare a conștiinței umane. De fapt, lipsa confruntării și raportării libere a conștiinței la realitățile sociale, duce la forme de privare socială, în care se face simțit simptomul patologiei psihice. A nu-ți găsi angajamentul social al conștiinței în mod liber, înseamnă a anula sufletului dinamismul specific, menținându-l într-o dezorientare și orbecăire, ca într-o peșteră fără ieșiri, condamnându-l la o „îmbâcsire" sterilă și morbidă. Avuția, dezinteresul și plictisul sunt doar simptome de avertisment în deprivarea socială, acestea putând involua pe un fond maniaco-depresiv, ce poate avea dezastruoasa finalitate a dezagregării eului. Așa numita „izolare" a marilor creatori de valori (precum și pustnicii) nu prezintă sindromul de deprivare socială, fiindcă unii ca aceștia dispun de o imensă cantitate de energie spirituală, pe care cultivând-o mereu, nu-i rupe de real, ci îi pune în situația de a prelua realul în formele ideale ale utilizării lui practice și sociale. De aceea, ei simt nevoia alternării dintre izolare și social, pentru a se confrunta și a „palpa" realul într-o viziune creatoare. Realul social rămâne pe mai departe pentru ei „fons et origo" de unde își trag seva hrănitoare ce nu-i lasă pradă abandonului înstrăinării obsedante.

Pe de altă parte, nici libertatea „des-frânată" nu oferă conștiinței echilibrul afirmării axiologice. **Animalul nu poate fi liber, fiindcă instinctul reprezintă o necesitate.** La om însă există **controlul rațiunii și instanța conștiinței care poate spune Nu instinctului orb, și astfel libertatea se afirmă în lumina ei plenară și autentică.** Când libertatea se confundă cu declanșările instinctive, pierzând instanța conștiinței, persoana umană se îneacă în propria-i libertate și devine antisocială prin „călcarea în picioare" a oricărei norme de conviețuire socială, ducând la anarhie. E ca și cum toți vorbesc, dar nimeni nu judecă în interes public. Socrate avea rezerve față de democrația în care concura doar numărul voturilor pentru hotărârile sociale, și nu supremația înțelepciunii. În astfel de situații apar discordiile determinate de conflictele de interese personale sau de grup, care degradează caracterul uman în lansări demagogice și aduce convulsii sociale. Lipsa unei conlucrări eficiente în afirmarea normelor de conviețuire socială, duce la individualismul steril, unde fiecare tinde să-și afirme personalitatea, ajungându-se în cele din urmă la acel subiectivism ineficient, unde „quod capita, tot sens". De aceea se pune chiar problema necesității într-o orientare etică, conform unor norme de conviețuire promulgate oficial și devenite obligatorii prin lege. Numai astfel libertatea devine creatoare în afirmarea ordinei sociale, fiind „ordo est anima rerum". Normele etice de conviețuire socială, garante dezvoltării spiritului uman spre cultură și

civilizație nu anulează libertatea atât timp cât aceasta optează spre o orientare conștientă și rațională, specifică ființei umane.

Un alt aspect al funcției sociale a conștiinței umane este cel legat de orientarea etică a sufletului omenesc. Dar așa cum în suflet există un apriorism etic, tot astfel există și o dezorientare etică, care raportându-se la social, intră în coliziune cu acesta. Ne gândim în primul rând la stările de respingere a comuniunii și comunicării sociale, izvorâte din irațional, precum irascibilul ce naște mânia, ura și invidia, sau epithymia care declanșează poftele și plăcerile instinctive, ce pot duce la dezordini și conflicte sociale, când scapă de sub controlul rușinii și a normelor morale.

Printre păcatele sociale ale irascibilului și poftei este de loc de frunte **invidia** (in + video = vedea împotrivă, contra). Ea pornește dintr-o tensiune interioară alimentată de mânie, ură, mândrie (ambiție) și lăcomie (avariție), dezvoltând un întreg cortegiu de atitudini, comportamente și tulburări sociale, precum: defăimări, denigrări, injurii și tot felul de calomnii la adresa semenului. A te bucura cu cel ce se bucură și a simți atracție și chiar admirație față de reușita cuiva, este o calitate legitimă a persoanei umane deschisă ontologic spre comuniune și comunicare creatoare de valori sociale. A te întrista însă și a te tulbura, a te chinui cumplit până la insuportabil, a lua chiar atitudine de dușmănie față de starea de bucurie de pe urma unei împliniri a celui asemenea ție, este un păcat capital, ducător la moartea relațiilor inter-personale și sociale. Invidia creează dezarmonia și dezordinea, reprezentând o defecțiune de comportament uman, un abandon al conduitei cuvenite, fiind expresia hybrisului. De aceea, toate dereglările și descătușările antisociale mai sus amintite, și altele asemenea lor, ca manifestări hybrisiale intră în obiectivul funcțional al educației sofrologice creștine, care are menirea de a aduce măsura, liniștea, ordinea și armonia în relațiile sociale.

Pe de altă parte, în relațiile interpersonale, **nocivitatea tensională a invidiei** se poate exercita la un moment dat și asupra sufletelor introspectiv sensibile, lipsite de energia curajului de afirmare a valorilor proprii, indiferent de atitudinea, sau privirea celor din jur... Aceste firi prea sensibile resimt chiar sub forma complexului de inferioritate presiunea apăsătoare, impregnată de ură și răutate a invidiei îndreptată spre ele. În concret, e vorba de bucuria senină și plină de entuziasm creator pe care în mod firesc o resimte cineva în urma unei reușite în viață. Dar otrava nocivă a ochilor invidioși din jur de-a dreptul intimidează firile prea sensibile, încât acestea, nu numai că își rețin bucuria, ci se simt oarecum „jenate" și chiar complexate, socotind că în felul acesta vor stăvili văpaia de foc a invidiei îndreptată asupra lor, și pot în același timp reduce clocotitoarea tensiune care terorizează agresiv simțămintele celui invidios... E desigur un mod de apărare în fața propriei neputințe de a anula nocivitatea otrăvirii invidiei; și a restabili, chiar printr-un compromis al curajului, raza de căldură și lumină în dialogul uman.

Dat fiind faptul că viața socială în care omul credincios de azi este chemat să-și spună cuvântul și să-și aducă aportul spre continua ei împlinire, are și un aspect spiritual, care rezidă în valorificarea elementelor menite să realizeze aspirațiile persoanei umane ca deschidere spre comuniune și comunicare.

a) PRIETENIA

Simțămintele umane nu se transmit numai prin cuvânt, ci și prin angajarea întregului comportament social al omului, spre acțiuni corelate de viața semenilor, dintre care **prietenia este cel mai înalt și mai nobil simțământ uman orientate spre comunicare și comuniunea socială a omului**. „Sine amicitia vitam esse nullam", spune Cicero (Către Laelius XXIII, 86), spre a aduce după cuviința elogiului prieteniei. Ea pornește din străfundurile sufletului omenesc, concretizând caracterul social al conștiinței umane, pe care îl ridică la cel mai înalt nivel de noblețe, prin contopirea în unitatea de simțire și acțiune a două inimi care bat la fel.

Să vedem însă mai îndeaproape acest aspect al educației în care este implicată sofrologia creștină, privind raporturile dintre oameni, structurate pe prietenie.

Zeificând nu numai natura, ci și simțămintele umane, grecii au făcut din Philia o zeiță. Dar mai presus, au făcut din prietenie un concept filosofic, care s-a bucurat de multă atenție în lumea veche. Empedokles (sec. V î.Hs.) în tratatul său „Despre natură" se referă la cele patru elemente eterne: foc, aer, apă, pământ. La început acestea alcătuiau o masă sferică (sphairos) consolidată de phillia, ca forță de atracție dintre ele, iar apoi dizolvate de respingerea dintre ele: neiktos. Philia ca atracție denumește dragostea; iar neiktos, ca respingere, este ura. Aceste două forțe cosmice opuse acționând asupra celor patru elemente în mod ritmic, succesiv și alternativ determină transformările în univers. Mergând mai departe în această direcție cosmică, putem spune că prietenia sub forma atașamentului sau apropierii pentru buna desfășurare a vieții, este înscrisă în natura tuturor lucrurilor. În primul rând, întregul kosmos poartă în sine forța sau energia apropierii corpurilor ca și interdependența fenomenelor, spre crearea armoniei universale. „Învățații – arată Platon – spun că Cerul și Pământul, zeii și oamenii trăiesc în unire, prietenie, armonie, înțelepciune și dreptate. De aceea, Universul acesta se numește „Kósmos", adică prietenie, și nu haos, nici neînfrânare (Gorgias 508a). În lumea plantelor se poate vedea acest mod de apropiere și unire, cunoscut sub numele de „symbioză". Și animalele au un anumit instinct de apropiere între ele, nu numai în faza de reproducere, ci și în tot cursul vieții. Cele care trăiesc la casa omului, manifestând un anume atașament, încât despre câine, de pildă, se spune că este „semper fidelis".

Spre deosebire însă de această formă generală și universală de apropiere și conviețuire dată de natura însăși a fenomenelor, a lucrurilor și viețuitoarelor, omul posedă prietenia sub o formă aparte. Ea definește modul de manifestare a celui mai adânc și definitoriu simțământ al sufletului omenesc, iubirea. Mai precis, prietenia reprezintă însăși iubirea, ca adresare către un alt suflet, până la contopirea sufletelor în aceeași unitate de simțire și acțiune, încât prietenul devine un „alter ego". De aceea, pe bună dreptate putea spune Cicero despre prietenie că este „un acord plin de bunăvoință și dragoste asupra tuturor lucrurilor divine și umane, iar în afară de înțelepciune nimic mai bun nu i-a fost dat omului de către zeii nemuritori" (De amicitia, V, 20), încât „nimic nu este atât de potrivit naturii (noastre), nimic nu poate să-i placă atât de mult, fie în fericire, fie în nefericire" (ca prietenia) (idem V, 17). De aceea, oamenii au cultivat-o totdeauna în sufletul lor, fiindcă ea aduce putere firilor slabe și sensibilizează duritatea celor tari. Dând fermitate caracterului, este o armă în lupta vieții și un imbold în desăvârșirea ei, iar în relațiile dintre oameni alungă învrăjbirile și discordiile, statornicind raza de lumină și căldură a armoniei spre ajutorarea reciprocă și prosperitatea vieții. Referindu-se astfel la prietenia sa cu Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz mărturisește cu sinceritate: „Se părea că aveam amândoi un singur suflet, care pune în mișcare două trupuri... Fiecare din noi eram în celălalt și prin celălalt"[24]

Înțelepții antici arătau însă că, pentru a realiza o prietenie adevărată, trebuie pornit totdeauna de la **discernământ**, care reprezintă capacitatea conștiinței privind modul de alegere a prietenului și a întemeierii prieteniei. Astfel, ei spun că prietenia poate fi de trei feluri: din interes, din plăcere, și temeluită pe virtute. Dreapta socoteală trebuie să facă deosebirea dintre ele, pentru a putea determina prietenia cea adevărată, și durabilă. Iar aceasta este prietenia întemeiată de virtute, fiindcă prietenia bazată pe interes dispare odată cu cauza care a produs-o, încât o astfel de prietenie poate exista chiar și între tâlhari... Nefiind durabilă ea nu poate avea nici o finalitate bună, putându-se transforma în dușmănie... Aristotel atrăgea atenția că „nu trebuie să iubești un om rău, fiindcă te va atrage spre aceeași înclinare perversă și riști să devii asemenea lui, fără de valoare și vrednic de dispreț". Nici prietenia din plăcere nu este durabilă. „Tinerii sunt înclinați spre prietenie, dar ea se naște adesea numai ca efect al dorinței și pentru a obține plăcerea. Iată de ce se îndrăgostesc atât de repede și încetează tot atât de repede să se iubească, schimbându-și gusturile de douăzeci de ori pe zi". Atât prietenia din interes, cât și cea din plăcere nu cuprind iubirea îndreptată spre calitățile unei persoane de care să te poți lega prin relații de sinceritate și intimitate, ci este în funcție de folosul sau de plăcerea urmărită. În astfel de situații, „prietenul este drag, nu prin calitățile sale personale, ci prin folosul sau plăcerea pe care le procură legăturile cu el" (EN, VIII, 3). De aceea, singura formă de prietenie se

bazează pe virtute („arete" = acțiunea de cultivare a valorilor morale). Dar și aici intervine discernământul, fiindcă cei ce doresc să devină prieteni, trebuie mai întâi să se asigure reciproc de calitățile pe care le dețin. Altfel, nu poate exista încrederea unuia față de celălalt. Și fără încredere inimile nu se pot deschide spre a deveni o comuniune afectivă, care să conducă la afirmarea lui ἀρετή în viața celor ce se numesc prieteni. Dar această încredere se câștigă în timp, printr-un proces de verificare, de selecție și de opțiune. Dacă, de pildă, cineva își deschide inima spre tine, acoperindu-te cu laude, sau chiar cu promisiuni, numai ca să profite, vei aprecia că acesta nu-ți este sincer, iar ca prieten nu-ți va fi fidel. La acest simț al prevederii ne îndeamnă și înțelepciunea Scripturii, când spune: „Mulți sunt cei ce lingușesc pe un om darnic și toți sunt prietenii celor ce dau daruri" (Pilde 19, 6); „Omul care lingușește pe prietenul său întinde cursă pașilor lui" (Pilde 19,5). Dreapta socoteală vine cu această capacitate de deosebire și de anticipare a caracterelor umane, care de multe ori sunt schimbătoare și în majoritatea situațiilor sunt interesate. Discernământul te obligă să ai totdeauna viziunea finalității („respice finem!"), ca nu cumva, trădat de prieteni, să suporți durerea unei rane ce se cicatrizează foarte greu. De aici s-a emis prea vigilenta și anxioasa formulă: „Ferește-mă Doamne, de prieteni, că de dușmani mă feresc eu!..." Iar prin această vigi-lență rezervată, mesotesul te va menține calculat și prudent, șoptindu-ți mereu: „Nu fii prea sincer, destăinuindu-te prea mult prietenului, ca nu cumva, devenindu-ți odată dușman, să-ți poată face rău. Și invers: nu batjocori, nu bârfi, nu defăima, nu te răzbuna pe dușman, ca nu cumva vreodată apropiindu-te de el și devenindu-ți prieten, să te rușinezi în fața lui..."

Dar cultivarea virtuții având ca fundal sinceritatea și intimitatea alter-egoului în prietenie, trebuie să fie pătrunsă de decență reciprocă. Astfel, prezența sophrosynei în sufletul omului nu micșorează întru nimic contopirea spirituală, ci prin instanța conștiinței face ca aceasta să fie orientată spre arete (virtute), oprind astfel ființele să-și „vomite" reciproc impudiciția; sau să intre cu bocanci prăfuiți unii în sufletul altora.

Pe de altă parte, Aristotel pătrunzând mai în adânc caracteristica prieteniei, o structurează pe sentimentul mărinimiei sufletești, a bunăvoinței altruiste și generoase. Și întrucât acestea fiind un mod de evaluare a sophrosynei, putem spune că el inițiază o adevărată sofrologie a prieteniei. Numai că modelul sofrologic propus de el pornește de la sine, pentru a se reîntoarce tot la sine. Dacă ești bogat – spune el – ai nevoie de prieteni ca să te laude pentru binefacerile tale. Amorul tău propriu suferă dacă nu te vede nimeni în mijlocul bogățiilor tale, și dacă nu-i nimeni care să te laude pentru generozitatea ta. Apoi prietenii își vor apăra bunurile pe care le posezi, iar dacă cumva te afli în lipsuri, sau la ananghie, iubirea prietenilor îți va veni în ajutor. Pe tineri prietenii îi feresc de greșeli datorită lipsei lor de experiență în abordarea vieții. Pe bătrânii apăsați de infirmitățile vârstei, tot prietenii îi ajută să răzbească în viață. Iar dacă trebuie să

realizezi planuri mărețe, iubirea prietenilor întărește unitatea de acțiune[25]. După cum vedem, sofrologia menită să aducă seninătatea și liniștea sufletească prin mărinimie, generozitate, bunăvoință, altruism arătată prin prietenie, are la Aristotel un caracter interesant și egoist, structurat pe potrivirea de simțăminte și aspirații. El nu cunoaște iubirea dezinteresată și jertfelnică ce coboară de sus în jos, spre a se identifica și a salva pe cei aflați în lipsuri, în nenorociri, sau în mizerie, „nimic pretinzând în schimb" pentru sine. Iar acolo unde grija pentru eul propriu „nu a fost convertită în irezistibilul elan de devotament în slujba persoanei semenului, acolo nu există iubire adevărată. Atenția binevoitoare pe care i-o arăți cuiva, nu e iubire. Nu iubirea se judecă după altruism, bunăvoință, milă, ci invers, mila, bunăvoința și altruismul, au numai atâtă valoare câtă iubire cuprind"[26]. Acesta este golul pe care îl va umple agape. Iar **sofrologia creștină structurată pe agape va prezenta marele novum**, realizând seninătatea sufletului pe care o procură comuniunea sufletească a prieteniei pornită din agape, adică pe **iubirea dezinteresată, jertfelnică și salvatoare**. Iar acest model al prieteniei putea să-l afirme numai Iisus Hristos, Mântuitorul lumii. El se recomandă Prietenul (Ioan 15, 15–16) care se jertfește pentru toți oamenii: „Mai mare dragoste decât aceasta, ca cineva să-și pună sufletul pentru prietenii săi, nimeni nu are" (Ioan 15,13). **Această deschidere universală, dezinteresată jertfelnică și salvatoare a prieteniei adresată nu numai drepților, ci și păcătoșilor pentru salvarea lor este marea noutate pe care o aduce Evanghelia**. Am văzut că în antichitate, prietenia unui om vrednic cu unul rău era respinsă pentru că putea aduce contaminări de defecte, prin nevrednicia celui rău; precum și pentru faptul că cel rău nu se putea învrednici de prietenia celui superior prin cinstea și demnitatea lui. Iisus însă este prietenul vameșilor și păcătoșilor, „fiindcă cei bolnavi, și nu cei sănătoși au nevoie de doctor..." (Matei 9, 12). Dragostea pe care o oferă El în prietenie are un caracter salvator. Fiind lipsită de orice urmă a păcatului și interesului personal, coboară din Dumnezeu spre a atrage în intimitatea ei cele mai de jos, cele mai decăzute ființe omenești, restabilindu-i în comuniunea de iubire a Părintelui ceresc și aducându-le vrednicia chipului lui Dumnezeu în sufletul lor întinat de păcat, îi ridică prin har la o viață nou pătrunsă de duhul liniștei și seninătății ce străbate sufletul pătruns de iubirea lui Dumnezeu. De aceea, pentru a-i salva pe toți, fără nici o deosebire, prietenia lui Iisus poartă în Sine pecetea jertfei, a totalei dăruiri, nimic pretinzând în schimb decât inima plină de întinăciune a celui păcătos, spre a o sfinți în comuniunea iubirii Lui. Cei care au experimentat acest model nou oferit de sofrologia creștină, au putut constata că „toate cele care încep de la Hristos, prin Hristos înaintează și în Hristos se desăvârșesc. Așadar, prietenul, care în duhul lui Hristos se alipește de prieten, devine cu el o singură inimă și un singur suflet; și astfel prin cântările iubirii urcând treptat spre prietenia lui Hristos, devine cu El un singur duh"[27].

În felul acesta sofrologia creştină creează cea mai apropiată formă de comuniune şi comunicare între persoane prin simţământul cel mai nobil al prieteniei statornicită pe duhul plin de sfinţenie al comuniunii cu Hristos. Ea aduce liniştea şi seninătatea sufletului care se regăseşte pe sine într-o comuniune de fericire veşnică: „...Fericirea fiecăruia să fie a tuturor şi fericirea tuturor să fie a fiecăruia. Aici e adevărata prietenie care începe pe pământ şi se continuă în cer"[28].

Pe de altă parte, este bine ştiut că familia este celula societăţii. Ea se întemeiază prin căsătorie, ca act liber, temeluit pe afecţiune, care stimulează prietenia dintre bărbat şi femeie. Astfel, ca act liber şi plin de afecţiune, prietenia este în cadrul familiei cea mai puternică forţă a unităţii dintre soţi. Iar ca manifestare a iubirii, amiciţia face **ca alter-egourile să depăşească interesele, ambiţiile şi deprinderile egoiste de altă dată, transformându-le prin generozitate într-o reciprocitate de acţiune comună şi unitară, concretizată în regula de aur pe care Apostolul o statorniceşte prin aceea că femeia caută să placă bărbatului şi bărbatul să placă femeii** (1 Corinteni 7,34). În felul acesta, sofrologia creştină proclamă dăruirea reciprocă a soţilor spre a forma prin prietenie o unitate de fiinţă şi acţiune, pe care apoi să o continue în educarea copiilor.

b) PATRIOTISMUL

Un alt simţământ uman îndreptat spre relaţiile sociale tot atât de nobil ca şi prietenia, este **patriotismul**. Acesta defineşte dragostea faţă de patrie. Ca şi prietenia, este un sentiment natural. Oamenii îl resimt mai mult atunci când sunt înstrăinaţi, şi exclamă împreună cu nemuritorul Ovidiu: „Cu ce-i vrăjeşte oare pe toţi pământul ţării / De nu-l mai poate nimeni de-a pururea uita?..." Patriotismul este prezentat încă de la începutul istoriei în toate colectivităţile organizate, care au noţiunea patriei, ca loc natal, ca pământ al părinţilor de care se simt legaţi fiinţial. Acest nume a fost însă de multe ori denaturat şi compromis de interesele oamenilor, de interesele de grup, ca şi de regimurile ce ţin în mână destinele unei naţiuni, sau ale unui popor.

Astfel, pentru regimurile dictatorial-totalitare patriotismul pe care şi-l asumă în mod exclusivist este paravanul după care îşi ascund faţa, pentru a-şi exercita puterea braţului... Pentru democraţiile liberale, patriotismul este de cele mai multe ori o „formulă de aur" în dosul căreia îşi fac jocul cele mai meschine interese personale sau de grup. „Salus patriae (populi) suprema lex esto" (Salvarea patriei (poporului) (trebuie) să fie suprema lege), un imperativ în Roma antică a devenit în regimurile politice la putere o lozincă demagogică, care tocmai falsifică şi induce în eroare conştiinţele de bună credinţă... Sunt apoi şi democraţii cărora le place să se intituleze „creştine", fără a promova însă întru nimic principiile acestei morale...

Lăsând însă la o parte aceste aspecte social politice, să vedem care este poziţia învăţăturii creştine faţă de patriotism şi ce atitudine va lua sofrologia creştină faţă de el.

Deşi Sfânta Scriptură mărturiseşte că „nu avem aici cetate stătătoare, ci căutăm pe cea care va să fie" (Evrei 13, 14); deşi „suntem străini şi călători pe acest pământ" (Evrei 11, 13); deşi „cetatea noastră este în ceruri, de unde aşteptăm Mântuitorul pe Domnul Iisus Hristos" (Filipeni 3,20); cu toate acestea, asemănarea împărăţiei lui Dumnezeu, care „nu este din lumea aceasta", dar este totuşi în lumea aceasta şi pentru lumea aceasta... Iar la patria cerească spre care tindem, vom ajunge numai după ce am trăit în această viaţă împlinind voia lui Dumnezeu.

Acest sentiment al iubirii patriei pământeşti este dat omului de către Dumnezeu încă de la creaţie. Sfânta Scriptură în primele ei pagini arată că primul om a fost aşezat într-un anume loc dat lui spre stăpânire cu menirea de a-l îngriji, bucurându-se de el, ca de un dar primit din partea lui Dumnezeu. La fel şi întruparea Mântuitorului nu a avut loc oriunde, ci într-un anume loc geografic, prezis de Dumnezeu prin profeţi, şi a devenit pe drept cuvânt patria lui pământească. De aceea, iubirea Domnului se îndreaptă deopotrivă şi faţă de poporul cu care îşi duce viaţa pământească, şi a cărui soartă vrea să fie mai bună şi mai fericită. Pentru acest motiv, Mântuitorul arată deschis că „nu este trimis decât pentru oile pierdute ale casei lui Israel" (Matei 15, 24). În aceeaşi formă, înaintea Sfintelor Patimi, Iisus Hristos plânge soarta Ierusalimului: „Şi când s-a apropiat, văzând cetatea, a plâns pentru ea" (Luca 19, 41). De trei ori ne mărturisesc Evangheliile că a plâns, a lăcrimat Iisus: la moartea prietenului său Lazăr (Ioan 11,35), atunci când a proorocit soarta tristă a ţării Sale, şi în grădina Ghetsimani. Cât de ataşat a fost, la rândul său, Sfântul Apostol Pavel faţă de poporul său, o vedem din mărturia lui: „Spun adevărat în Hristos, nu mint, martor fiind şi cugetul meu în Duhul Sfânt, că mare îmi este întristarea şi neîncetată durerea inimii; căci aş fi dorit eu însumi să fiu anatema de la Hristos pentru fraţii mei de un neam cu mine după trup" (Romani 9,1–2).

De aici vedem că sentimentul dragostei faţă de patrie cuprinde deopotrivă iubirea faţă de pământul natal şi de poporul din care faci parte şi de care te leagă aceleaşi înfrăţiri de neam, de limbă, de tradiţii şi de idealuri. Iubirea faţă de patrie se referă deci la valorile spirituale, la întreg tezaurul cultural şi artistic al înaintaşilor, la limbă, la tradiţiile şi la aspiraţiile prezente şi viitoare ale poporului, stabilind astfel legătura cu trecutul şi cu viitorul poporului din care facem parte.

Patriotismul ca lăsământ divin a intrat în tezaurul învăţăturii creştine şi a fost cultivat cu sfinţenie de-a lungul vremii. Dovadă sunt cuvintele Sfinţilor Părinţi interpreţi şi trăitori fideli ai Evangheliei lui Hristos. Astfel, Fericitul Augustin spune că „cetatea căreia îi aparţinem este patria noastră, este mama noastră"[29]. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că „nimic nu-i mai

plăcut decât patria"[30]. Apoi, pentru a arăta cât de mult aspiră creştinii după patria cerească, acelaşi Sfânt Părinte compară această aspiraţie cu cea a dorului celor înstrăinaţi, după patria pământească: „Vedeţi pe cei ce se îndreaptă spre capitala ţării lor, ei nu se lasă opriţi de nici unul din lucrurile pe care le întâlnesc în calea lor, nici de livezi, nici de grădini, nici de văi, nici de locuri retrase, şi fiind indiferenţi la tot, nu au în cuget decât un singur lucru: patria care îi aşteaptă"[31]. Sfântul Grigorie de Nazianz spune că „mama fiecăruia este deosebită, dar mama comună este patria"[32]. Şi exemplele pot continua... Dar cu toate aceste evidente sentimente patriotice, creştinii au fost acuzaţi şi persecutaţi, reproşându-li-se că refuză să aducă jertfe împăraţilor. Apologeţii creştini explică cu multă convingere că cinstirea acordată unui singur Dumnezeu nu exclude sentimentul de loialitate faţă de patrie şi de fidelitate faţă de împăraţi. Sfântul Justin Martirul şi Filosoful adresându-se împăraţilor Romei spune următoarele: „Noi suntem cei dintâi la plata birurilor şi impozitelor..." Este o poruncă a lui Hristos. Când i s-a pus întrebarea dacă trebuie plătit bir Cezarului, el a răspuns... „daţi Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu". Noi nu adorăm decât pe singurul Dumnezeu, iar în rest ne supunem vouă, recunoscându-vă ca stăpâni şi conducători ai popoarelor, şi noi ne rugăm lui Dumnezeu ca odată cu puterea suverană, să se poată vedea la voi şi înţelepciunea şi raţiunea"[33]. La aceleaşi acuze adresate de Cels creştinilor, Origen răspunde cu multă autoritate şi fermitate: „Noi ne rugăm pentru cei ce duc războaie drepte şi pentru cei ce stăpânesc cu dreptate"[34].

Pe de altă parte, istoria stă deschisă ca să confirme pe deplin simţământul patriotic al creştinilor. E suficient să ne gândim că Împăratul Constantin cel Mare a declarat creştinismul „religio licita" şi pentru faptul că militarii proveniţi dintre creştini s-au dovedit cei mai devotaţi patrioţi, fideli cauzei pentru care luptă şi eroi în bătălii... De aceea, el a pus pe steagurile de luptă „labarum". Pe de altă parte, noua religie primită de multe popoare a avut un rol benefic la ridicarea lor culturală, iar creştinismul s-a structurat pe un fond etnic, într-o simbioză specifică fiecărui popor, constituind un ferment moralizator de imprimare a simţului de demnitate, de cinste, prietenie şi de iubire jertfelnică faţă de patrie.

Sofrologia creştină prin mesotes, combate două extreme: naţionalismul şovin şi cosmopolitismul. Pe acestea le consideră păcate împotriva simţământului de dragoste faţă de patrie.

Naţionalismul şovin susţinând dreptul unei singure naţionalităţi, persecută pe celelalte care există pe acelaşi teritoriu. Acesta este un păcat fiindcă se opune voinţei şi rânduielii lui Dumnezeu. Toţi oamenii provenind dintr-o singură pereche, au origine comună, iar Dumnezeu fiind Părintele tuturor, ei ca egali, trebuie să trăiască în frăţietate. Păcatul a creat vrajba, despărţirea, nedreptatea dintre oameni. De aceea, toţi, fără nici o deosebire sunt chemaţi la acelaşi ideal comun al mântuirii sufletului, prin întruparea, moartea şi învierea Domnului, care se adresează tuturor oamenilor, fără nici o deosebire. Mântuitorul după înviere porunceşte Sfinţilor Apostoli: „Mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh" (Matei 28, 19–20). La fel se pronunţă şi Sfântul Apostol Pavel, arătând că în Hristos toţi oamenii sunt chemaţi la mântuire, fără nici o deosebire de neam, sex, sau stare socială: „Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este nici rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească şi femeiască, pentru că voi toţi una sunteţi în Hristos Iisus" (Galateni 3,28).

La polul opus naţionalismului şovin, este **cosmopolitismul**, care îl „scoate" pe om din graniţele patriei sale şi îl socoteşte „om al lumii". Rupându-l de ţara sa, cosmopolitismul îl deslipeşte pe om de limbă, de tradiţiile culturale şi istorice ale înaintaşilor, îl „pierde" în lume... Şi cosmopolitismul este un păcat, pentru că el reprezintă o împotrivire faţă de voinţa divină. Astfel, Mântuitorul porunceşte Sfinţilor Apostoli să propovăduiască Evanghelia la toate popoarele, ceea ce înseamnă că Mântuitorul recunoaşte pe credincios în cadrul poporului din care face parte. Această recunoaştere a popoarelor nu este numai temporară, ci şi veşnică, fiindcă după însăşi spusele Domnului, la judecata de apoi se vor prezenta „toate neamurile" (Matei 25,32; Apocalipsa 7,9). La aceasta mai putem adăuga faptul că Sfinţii Apostoli au propovăduit Evanghelia în limbile popoarelor prezente la evenimentul pogorârii Sfântului Duh pentru a se putea face înţeleşi şi pentru a arăta în acelaşi timp respectul faţă de limba şi poporul căruia se adresează.

c) COMPORTAMENTUL SOCIAL CREŞTIN

Am văzut până aici aspectele generale ale implicaţiei sofrologiei creştine în educaţie, atât pe plan individual, cât şi social. Dar educaţia sofrologică creştină poate merge mai în amănunt, fiindcă ea vizează formarea personalităţilor morale creştine, ca elite ale societăţii omeneşti, prin formele cele mai înalte de cultivare a spiritului şi a vieţuirii civilizate. Şi când spunem aceasta, deschidem sofrologiei creştine un domeniu de acţiune ce merge până în cele mai mici amănunte ale comportamentului moral creştin, ca lumină a vieţii lui Hristos.

Dat fiind faptul că în cadrul sofrologiei creştine accentul cade şi pe educaţia bunei conduite creştine legată de anumite festivităţi religioase sau aniversări personale, considerăm necesar şi util să punem în discuţie acest aspect, fiindcă de multe ori aspectul duhovnicesc rămâne pe plan secundar, predominând comportamentul impregnat de coloratura vitalismului neopăgân „modern"...

Dar aceasta nu este de dată recentă, ci are o provenienţă mult mai îndepărtată. Este cunoscut din istorie faptul că odată cu libertatea creştinismului, şi mai mult, odată cu impunerea lui ca religie universală,

popoarele barbare, prin integrarea lor în noul imperiu creştin, primeau cu „bună dispoziţie" noua credinţă şi noua viaţă creştină, fiindcă sub această formă se „debarasau" de sălbăticia vieţii lor, şi primind cultura creştină, intrau în rândul popoarelor civilizate... Dar aceste popoare nu au renunţat în întregime la vechile lor obiceiuri şi tradiţii nu totdeauna pe măsura noii credinţe creştine. S-au produs multe „suprapuneri" neconforme principiilor Evanghelice. Unele din acestea, fiind „inofensive", au fost acceptate de către Biserică, altele însă s-au păstrat tacit, sub forma tradiţiilor devenite şi numite apoi, populare... Pe de altă parte, impunerea creştinismului ca religie de stat, în defavorul păgânismului ostracizat, a determinat mase mari de oameni, să renunţe „volens-nolens" la crezul lor. Neavând însă convingeri şi idealuri creştine, prin primirea formală a noii credinţe, ei au păstrat şi deprinderile lor morale, pe care aducându-le în Biserică, au creat o adevărată „distonie" cu viaţa creştină moştenită de la Apostoli. Biserica a avut tot timpul de luptat pentru menţinerea autenticităţii duhovniceşti, dar viaţa lor neschimbată a denaturat şi derutat tradiţia creştină, atât prin comportamentul personal, cât mai ales prin manifestările publice, impregnate cu tot alaiul vieţuirii lor de altă dată, făcând adevărate obiceiuri, şi derutând conştiinţele creştine, le-a atras spre acceptarea lor, mai ales cu prilejul festivităţilor legate de diferite sărbători şi comemorări publice. Rămânând fidelă învăţăturii şi practicii de peste veacuri, Biserica a evitat compromisul, impunând normele ei de viaţă duhovnicească. De pildă, în locul saturnaliilor a aşezat postul Naşterii Domnului. Anul Nou, semnificând întoarcerea feţei lui Ianus spre lumină, spre viaţă, spre rodire şi belşug, se sărbătorea sub forma bucuriei sălbatice şi exaltate, concretizată în desmăţuri... Fiind acceptată de Biserică primeşte o altă interpretare şi un alt mod de prăznuire. Şi anume, creştinii sărbătoreau acum viaţa cea nouă legată de numele lui Iisus, care la 8 zile după naştere, fiind tăiat împrejur, conform prescripţiei Legii, a primit şi numele, care pentru creştini avea o semnificaţie duhovnicească cu totul deosebită. Iar mai târziu, după moartea Sfântului Vasile cel Mare, praznicul făcea cu evlavie şi sfinţenie şi pomenirea lui. Şi exemplele pot continua, nu însă fără a recunoaşte că mulţi credincioşi mai slabi în credinţă şi trăire creştinească, au acceptat multe din practicile păgâne, devenite apoi tradiţii şi obiceiuri populare, cu o răspândire destul de mare. Faţă de aceste situaţii s-au ridicat glasuri care revendicau valorile autentice ale Sfintei Tradiţii Apostolice. Iată pe unul din ei, confundat cu Sfântul Ioan Gură de Aur pentru verva neconvenţională a cuvântului său. Iată, dintr-o cuvântare la Învierea Domnului, câteva sentinţe duhovniceşti: „...Aceasta este ziua cea adevărată, ziua biruinţei, ziua îndătinată a învierii, ziua în care ni s-a dăruit podoaba harului şi avem parte de mielul (cf. Isaia 12,11) cel raţional şi cuvântător, ziua în care celor născuţi din nou li se dă spre hrană lapte (cf. 1 Cor. 3,2), ziua purtării de grijă faţă de cei săraci. „Să ne bucurăm şi să ne veselim întru ea": nu repezindu-ne la cârciumi, ci zorindu-ne spre mormintele martirilor; nu

preţuind beţia, **ci iubind dreapta măsură**; nu dansând frenetic – ca şi iudeii – ci veselindu-ne ca şi Apostolii; nu prin pieţele distractive ale oraşului, ci cântând psalmi cu cei de acasă. Ziua de astăzi este a învierii şi nu a purtării nechibzuite, (căci) dansând, nimeni nu urcă la ceruri şi nimeni, îmbătându-se nu stă în preajma Împăratului. De aceea, nici unul dintre noi să nu necinstească această zi... vestită prin glasul profeţilor, aşteaptă datorită făgăduielii (făcută) Părinţilor (noştri), împlinită chiar sub ochii Apostolilor şi primită prin credinţă Bisericii"[35].

Mulţi din creştinii acelor timpuri, din dorinţa de a duce o viaţă duhovnicească mai înaltă, au ales liniştea mănăstirilor. Şi astfel spiritualitatea creştină va primi aici dimensiuni de profundă elevaţie duhovnicească, mai ales după organizarea vieţii de obşte de către Sfântul Vasile cel Mare, în Răsărit, iar în Apus de Sfântul Ioan Casian (cu un secol înainte de Benedict de Nursia).

Referindu-ne acum la aspectul educativ al conduitei legată de aniversările personale, vom semnala şi aici unele aspecte negative „încadrate" în sărbătorile creştine. De pildă, nu toţi cei ce poartă numele" celui mai mare om născut din femeie, a inegalabilului ascet şi profet, Sfântul Ioan Botezătorul, sau a sfintei şi Prea curatei Fecioare Maria, Marica Domnului, „mai cinstită decât Heruvimii şi mai mărită fără de asemănare decât Serafimii", îşi sărbătoresc numele urmând pilduitoarea viaţă de sfinţenie a patronilor duhovniceşti... E vorba, desigur, de o lipsă a educaţiei creştine, care însă nu e bine să întârzie prea mult!...

d) REGULI DE COMPORTARE CIVILIZATĂ

Sophrosyne ca expresie a bunului simţ orientează axiologic acţiunile omeneşti şi determină elementele de mentalitate şi comportament etic şi estetic, pentru a depăşi sălbaticul din om, şi a crea ordinea socială prin comportamentul civilizat... Iar pentru a fi mai expliciţi, şi pentru a nu rămâne numai la afirmaţii, considerăm potrivit să oferim câteva exemple concrete, care acum ni se par banale. Spre deosebire de animal, omul curăţă locul unde stă, sau unde mănâncă, sau unde doarme. Nu-şi „varsă balele", ci îşi şterge gura şi nasul cu grijă. Nu mănâncă direct cu gura din „strachină", ci foloseşte anume vase şi instrumente pentru a nu-şi murdări mâinile. Îşi spală regulat corpul, mâinile şi dinţii. Îşi îngrijeşte îmbrăcămintea, încălţămintea, părul, barba, unghiile şi tenul. Nu lasă murdărie în urma lui. Îşi ţine lucrurile în ordine. Îşi disciplinează pornirile firii. Evită mirosul neplăcut. Caută frumuseţea naturală, ce îi aduce prospeţime, varietatea expresiei de comunicare şi sănătatea. Astfel omul imprimă propriei sale naturi pecetea specifică atât ca util, cât şi ca valoare. Şi toate acestea, datorită instanţelor sale de conştiinţă, care-i conferă calitatea demiurgică referitoare la sine, ca şi cunoaştere de sine, în perspectiva devenirii sale ca fiinţă capabilă de progres, cultură şi civilizaţie.

Pe de altă parte, omul ca persoană are capacitatea de comuniune și comunicare, prin raportarea propriilor atitudini la alte persoane. Impulsionată de instinctul social existent în conștiința omului, sophrosyne ca pudiciția și megalopsihia se concretizează prin atitudini de bunăvoință adresate altei persoane, sau grupului social. Și astfel, omul ca „zoon politikon", învinge instinctul sălbăticiei egocentrice din sine, și prin comportamentul civilizat pe care îl adoptă, devine *politikos*. În felul acesta, bunul simț și respectul față de alții ca expresie a sophrosynei, îi impune omului conduita cuvenită ca și comportament față de cei din jurul său, prin ceea ce numim atitudini *manierate și elegante*, precum: a da întietate celui mai învârstă, sau ierarhic superior; a saluta după cuviință; a fi ordonat în gesturi, atitudini și cuvinte; a nu fi necuviincios, arogant, insolent, impulsiv și necontrolat...

În această atitudine de manieră și eleganță, sophrosyne ca orientare axiologică a conștiinței creează caractere morale menite să înnobileze firea omenească prin decență, tandrețe, generozitate și gratitudine. Sophrosyne devine astfel cheia care deschide ușa prin care spiritul uman intră în sfera culturii și civilizației.

Chiar dacă nu i s-a spus numele, totdeauna educația sofrologică a constituit un obiectiv principal în toate culturile și civilizațiile popoarelor lumii, în direcția dăltuirii comportamentului etic și estetic, devenit un imperativ social spre a crea unanim recunoscute și acceptate modele de conviețuire civilizată.

Având menirea de a desăvârși firea omenească, sofrologia creștină nu a rămas și nu rămâne în afara acestor modele normative menite să afirme specificul comportamentului uman, ci totdeauna a intreprins și desfășurat o adevărată pledoarie în favorul lor. Și nu fără deplină justificare, fiindcă în fond și în esența lor toate aceste norme de comportare civilizată sunt echivalente și pot fi socotite în același timp și ca reguli de îndreptare a vieții creștine, fiind temeluite pe sophrosyne încreștinată, care a scos la lumină sufletul omenesc, eliberându-l din întunericul sălbăticiei egocentrice dominată de tot felul de pofte și patimi înrobitoare. Aceste norme de îndreptare ale vieții creștine au menirea să înobileze, să înnoiască și să transforme firea omenească după modelul vieții lui Hristos, fără ca aceasta să constituie un imperativ exterior, ci o necesitate interioară, duhovnicească aparținătoare firii omenești înnoită prin har (II Corinteni 5,17; Efeseni 4,24). Astfel, aceste îndreptare ale vieții creștine, definind însăși comportamentul creștin, au devenit de-a lungul vremii izvor de inspirație pentru educarea firii omenești, prin stabilirea a ceea ce epoca modernă numește „maniere ale comportării civilizate". **Inițial acestea au fost expresia vieții celei noi în Hristos** (cum vom vedea mai departe), **adică însăși lumina vieții lui Hristos în viața celor ce-l poartă numele ca ucenici ai Lui**: „așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât văzând faptele voastre cele bune, să preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri" (Matei 5, 16). În același timp, aceste norme de îndreptare a vieții creștine reprezintă viața

însăși de bună rânduială a Duhului (I Corinteni 14,33), care pătrunde și transformă în fapte ale ordinei și bunei conviețuiri, viața duhovnicească a fiilor Împărăției, care „toate cu cuviință și rânduială le săvârșesc" (I Corinteni 14, 40), fiindcă „dacă trăim cu Duhul, cu Duhul să și umblăm" (Galateni 5, 25). De aici și îndemnul expres al Apostolului pentru o viață a bunei cuviințe: „În sfârșit, fraților, câte sunt adevărate, câte sunt cinstite, câte sunt drepte, câte sunt iubite, câte sunt cu nume bun, orice virtute și orice laudă, acestea să le gândiți" (Filipeni 4,8), „ca să fiți fără prihană și curați, fii ai lui Dumnezeu nepătați, în mijlocul unui neam rău și sucit, între care vă arătați (străluciți) ca niște luminători în lume" (Filipeni 2,15).

Toate cărțile sapiențiale din lume au ca obiectiv concret modul de manifestare a înțelepciunii practice. Și cum sophrosyne este reprezentarea ei supremă, valoarea care o recomandă în mod plenar, bunele comportări, manierele sau obiceiurile intră în programul unei vieți civilizate, având ca temei buna rânduială a vieții de zi cu zi, precum și a ambianței sociale. Deși diferă unele de altele, variațiile nu arată atât de mult distincția, cât apropierea dintre ele... Totuși, într-un fel apar în Proverbele lui Solomon, altfel în „Pedagogul" lui Clement, și diferit nuanțate le vom vedea redate ca dreaptă socoteală de către Sfântul Isaac Sirul. În epoca modernă ele vor forma un adevărat „cod al manierelor civilizate".

Bunele deprinderi ca rezultat al dreptei socoteli înnobilează ființa umană, afirmându-i condiția specifică, ce depășește sălbăticia și animalitatea. Ele îl fac pe om agreabil și ordonat, manierat în relațiile cu semenii și în societate. Sfântul Isaac Sirul arată că **„mai mare decât toată virtutea este dreapta socoteală, care răspândește din ea razele de virtuți, ca tot atâtea raze de lumină, de căldură și de putere"**. Iată și câteva din manifestările dreptei socoteli, adevărate reguli de comportare civilizată: „Nu-ți arunca privirile ici și colo, ci asupra celor ce-ți stau în față; nu flecări, ci grăiește cele de trebuință; mănâncă numai cât îți este de trebuință pentru a-ți susține viața, și nu pentru a cădea în lăcomie; gustă din fiecare câte puțin, nedorind să-ți umpli stomacul numai cu unele (alimente) pe care le alegi pentru că pe altele le disprețuiești (scil. nefiind pofticios, sau lacom), fii modest și serviabil... Fugi (ferește-te) de îndrăzneală (obrăznicie) ca de moarte. Fii chibzuit în modul cum îți împarți timpul somnului... Nu scuipa înaintea cuiva. Dacă ți-ar veni să tușești la masă fiind, întoarce-ți fața (capul) înapoi. **Bea și mănâncă cu cumpătare...** Nu fii obraznic întinzându-ți mâna spre a lua ceva dinaintea prietenilor tăi. Iar de șade înaintea ta un străin, poftește-l să mănânce, o dată și încă odată... Când caști, acoperă-ți gura... Ușa prietenului tău deschide-o și închide-o fără zgomot. Nu da buzna înăuntrul ei, înainte bate la ușă și intră numai după ce ți se îngăduie... Fii întru toate ascultător în tot lucrul cel bun; nu urma arghirofililor... **Discută cu blândețe și cu mult bun simț (sophrosyne)**. Mergând pe cale nu o lua înaintea celui mai mare decât tine... Ferește-te de prea mare intimitate chiar cu cei ai tăi... Nu mărturisi nimănui tainele,

faptele și cuvintele tale... Fugi de cei grabnici la a-și da o părere, ca de un leu fără rânduială... ferește-te de cărările mânioșilor și bătăușilor pentru ca să nu ți se umple inima de mânie și să pună întunericul stăpânire pe sufletul tău. Să nu locuiești cu cei mândri, ca să nu plece din sufletul tău lucrarea Sfântului Duh și să se facă lăcaș a toată patima".

Iar în sfârșit, autorul încheie cu următorul îndemn: „De vei păzi, omule, aceste rânduieli și te vei îndeletnici pururea cu cugetarea la Dumnezeu, sufletul tău va vedea în sine lumina lui Hristos și nu se va întuneca în veac"[36].

e) EDUCAȚIA ECOLOGICĂ

Educația sofrologică nu se oprește numai la relațiile dintre oameni. Ea merge mai departe, vizând și raportul omului cu mediul înconjurător.

Încă de la început am semnalat că sophrosyne are menirea de a corecta și comportamentul uman față de criza ecologică determinată de necumpătarea sufletească a omului ca rezultat al dorinței nesăbuite de profit și îmbogățire, prin folosirea abuzivă și iresponsabilă a resurselor naturale[37].

Educația sofrologică creștină propune pentru rezolvarea crizei ecologice actuale, două elemente esențiale. În primul rând schimbarea de mentalitate, și în al doilea rând, schimbarea de comportament sau de atitudine față de mediu.

Privind schimbarea de mentalitate, sofrologia creștină consideră că trebuie depășită concepția antropocentrică, în favoarea concepției teocentrice. Vechea concepție antropocentrică pornește de pe un fond religios-creștin mai vechi și s-a cristalizat în timp, statornicindu-se pe baza unei motivații, atât științifice cât și teologice.

Motivul determinant se consideră a fi neșansa împlinirilor eshatologice, a parusiei Domnului, pe care lumea așteptând-o cu ardoare la sfârșitul primului mileniu, a produs dezamăgire cumplită în sufletele oamenilor. Iată un comentariu de netăgăduită valoare documentară privind mult așteptata parusie a Domnului, „care contaminase toată lumea occidentală... Apropierea înfricoșatei judecăți stârnise printre oamenii de atunci o fierbere pe care numai din ușurință am putea-o învecina cu nebunia. Duceți-vă cu închipuirea, mai departe, desfășurarea acestui uimitor și grandios spectacol, ca să înțelegem ce s-a petrecut în sufletul acelor oameni, când în dangătul clopotelor din puterea nopții, care vestea sfârșitul a o mie de ani, care trebuia să fie sfârșitul lumii, Hristos n-a venit!... Să asemănăm clipa aceea cu o catastrofă din acelea pe care le-a suferit scoarța pământului. Ceva s-a surpat atunci în sufletul oamenilor. Omul întreg de până atunci s-a spart, s-a smucit și s-a rupt de lumea nevăzută în care crescuse, întorcându-se de la ea și întorcându-și privirile către ceea ce socotise până atunci a fi fost deșertăciunea deșertăciunilor... O nouă lume

a început din noaptea aceea, iar procesul izbucnit acum o mie de ani dăinuie încă sub ochii noștri... Omul s-a hotărât să renunțe la bucuriile incomparabile ale paradisului ceresc, pentru a căuta cu perseverență, prin toate mijloacele iscusite ale minții și științei, cele din viața aceasta"[38]. Dar omul occidental a devenit o pradă ușoară neîmplinirilor eshatologice de la sfârșitul primului mileniu și datorită faptului că fiind sub influența platonică (și chiar maniheică) declară lumea materială rea, atât de pervertită în păcat, încât nu se mai putea salva decât numai printr-o minune. Iar această minune ar fi putut fi mult așteptata parusie a Domnului. De aici și promovarea predestinației de către Fericitul Augustin în luptă cu pelagianismul; și tot de aici și ascetismul mortificator al trupului, promovat de Biserica Apuseană, înclinată mai mult spre patimile și moartea Domnului, decât spre învierea Lui din morți. Neîmplinita așteptare a parusiei a provocat în teologia apuseană o adevărată răsturnare valorică, concretizată prin trecerea de la platonismul care susținea evadarea din legăturile naturii carnale în lumea perfecțiunilor divine, la aristotelism, unde atenția era atrasă de cercetarea lumii materiale. Și astfel a luat naștere scolastica, cu pretenția că poate interpreta toate fenomenele naturii și că poate cunoaște totul. Iar când, ca „știință sacră" a declarat celelalte științe drept „ancila teologiae", s-a produs ruptura și chiar conflictul cu acestea[39]. Și astfel, din această confruntare se instaurează antropocentrismul promovat de pe poziții diferite și antagoniste, atât de către teologie, cât și de știință. Apoi, din cauza inchiziției, începând mai ales cu secolul luminilor, știința a declanșat revolta împotriva lui Dumnezeu, așezând în locul rațiunii divine, legea hazardului și necesității, iar evoluționismul opunând ordinea naturală celei supranaturale, proclamă că lumea poate funcționa autonomă față de Dumnezeu.

Unii teologi apuseni apreciază și „motivează" că datorită renașterii și nominalismului, s-a ajuns ca teologia apuseană să susțină separația dintre om și natură, precum și dominația acesteia de către om. Astfel, Jurgen Moltmann arată că „datorită lor s-a acreditat ideea că atributul prin excelență al Divinității este puterea absolută și a pus un accent deosebit pe atotputernicia lui Dumnezeu. În mod consecvent, omul în calitatea lui de chip al lui Dumnezeu pe pământ trebuie să lupte, după modelul divin, după putere și dominație ca să-și poată dobândi propria lui divinitate. În locul binelui, adevărului sau iubirii, puterea devine astfel predicatul suprem al divinității. Teologia s-a lăsat antrenată în acest joc periculos al puterii și a căutat să se justifice pe temeiuri biblice. Dar cum poate omul să dobândească putere, ca să se asemene cu Dumnezeu? Prin știință și tehnologie; iar cunoașterea este putere, spune cu exaltare Roger Bacon. Scopul cunoașterii științifice asupra legilor naturii înseamnă putere asupra naturii și prin aceasta restaurarea asemănării omului cu Dumnezeu și hegemonia lui. În teoria lui despre știință, „Discurs asupra metodei",

Descartes declară că scopul științei este cel de a-l face pe om stăpân și posesor al naturii"[40].

Dacă teologia și știința nu-l consideră pe om membru al creației, ci stăpân și proprietar al ei, acestuia nu-i rămâne decât să aplice asupra naturii dreptul său de proprietate, redat atât de categoric de dreptul roman prin cuvintele: „jus utendi, fruendi et abutendi". Și abuzul s-a transformat în criză ecologică cu consecințe nefaste chiar asupra omului și a planetei.

În locul concepției despre transcendența absolută a lui Dumnezeu și a omului ca stăpân și proprietar al lumii, care a dus la criza ecologică actuală se statornicește tot mai mult antidotul crizei, „leacul" salvator, care proclamă fraternitatea omului cu creația. Aceasta este de altfel și o cerință a firii, care împărtășind odată cu omul și alături de el stricăciunea, aspiră și ea la eliberarea fiilor lui Dumnezeu de sub robia corupției prin împărtășirea din viața lui Hristos cel înviat, care pe toate le restabilește (Romani 8,20–22), **iar omul din „despot" să devină „împreună lucrător cu Dumnezeu**" (I Corinteni 3,9) **la desăvârșirea creației**. În felul acesta sofrologia creștină **abandonează antropocentrismul despotic în favoarea teocentrismului**, conform căruia, Dumnezeu Creatorul și Proniatorul lumii nu numai că veghează asupra creației Sale, ci o sfințește și o îndumnezeiește prin energiile necreate ale Sfintei Treimi care pătrunzând materia o transfigurează și o spiritualizează. După cum bine s-a arătat, „Taina creștinismului în viziunea ortodoxă este Taina materiei transfigurate în Hristos"[41]. Astfel se depășește pentru totdeauna deismul, care izola pe Dumnezeu de lume, negând pronia. Se afirmă **panenteismul**, prin care recunoaștem prezența lui Dumnezeu în creație, nu a ființei Lui, că atunci ar fi panteism, ci a energiilor necreate, ca lucrare a Sfântului Duh[42]. Încă de la creație, Duhul Sfânt „de viața făcătorul", aduce ordinea și viața în lume; iar în ziua Cincizecimii sfințește creația prin puterea harului Său.

Depășind astfel dualismul cartezian dintre materie și spirit, panenteismul depășește la rândul său și dualismul dintre Dumnezeu și creație. Și acest lucru este afirmat astăzi mai mult ca oricând de mulți din savanții lumii. Astfel, Claude Bernard spune că „marea greșală a științei în epoca noastră este de a fi aderat la un pozitivism negator al oricărei metafizici, atunci când omul nu se mai poate lipsi nici de metafizică nici de religie[43]. Pe de altă parte, oamenii de știință găsesc acum tot mai mult ordinea rațională care se află la baza cosmosului. Ei afirmă că „universul întreg este plin de inteligență și de intenție: de la cea mai mică particulă elementară până la galaxii. Și ceea ce este extraordinar în ambele cazuri, este vorba de aceeași ordine și de aceeași inteligență... Sub forța vizibilă a realului, există ceea ce grecii numesc „logos", un element rațional, inteligent, care veghează, dirijează și însuflețește lumea și care face ca această lume să nu fie haos, ci ceva ordonat"[44]. Celebrul fizician american Heinz Pagels, în comun acord cu alți savanți, spune: „Eu cred că universul este un mesaj redactat într-un cod secret, un cod cosmic, și că datoria omului de știință constă în descifrarea acestui cod"[45].

Schimbul de mentalitate referitor la modul de abordare a crizei ecologice actuale, de la antropocentrism, la teocentrism, oferă sofrologiei creștine posibilitatea să indice adevăratul comportament ecologic al omului.

În primul rând adoptarea atitudinii **de fraternitate față de creație**. Un om îndhuhovnicit dă mărturie inimii sale ca o „ardere pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace și pentru toată făptura. În acest caz, gândul la acestea și vederea lor fac să curgă din ochi șiroaie de lacrimi. Din mila multă și apăsătoare ce stăpânește inima și din stăruință, inima se micșorează și nu mai poate răbda și auzi, sau vedea vreo vătămare, sau de o întristare cât de mică, ivită în vreo făptură. Și pentru aceasta aduce rugăciune cu lacrimi în tot ceasul și pentru cele necuvântătoare și pentru dușmanii adevărului și pentru cei ce-l vatămă pe el, ca să fie păziți și iertați; la fel și pentru firea celor ce se târăsc pe pământ. O face aceasta din multă milostivire ce se mișcă în inima lui fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu"[46].

Sfântul Francisc de Assisi atât de mult se simțea înfrățit de firea înconjurătoare, încât obișnuia să spună: „fratele meu, soarele; sora mea luna; fratele meu vântul..."[47]. Pentru frumusețea lor, redăm câteva versuri din **„Cântecul soarelui"**: „Lăudat fii Domnul meu, cu toate ale Tale făpturi, / și mai presus de toate pentru fratele soare, / Cel ce face ziua și ne luminează... / Lăudat fii Domnul meu, pentru sora lună și pentru stele; făuritu-le-ai în cer luminoase / Și sclipitoare și frumoase. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru fratele vânt / pentru aer și nor, senin și orice vreme, / prin care tu porți de grijă făpturilor Tale. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora apă, / ce-i prea de trebuință și umilă / și neprețuită și fără de prihană. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru fratele foc, / prin care tu noaptea ne luminezi; / și care-i frumos și voios și puternic și tare. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora noastră țărână mamă, / care ne hrănește și ne poartă de grijă / și ne dă tot felul de roade și flori colorate și iarbă. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru acei ce iartă din dragoste pentru Fiul, / și boala și chinuri rabdă; / ...Lăudat fii, Domnul meu / pentrusora noastră, a trupului moarte, de care nici un viețuitor să scape nu poate; / vai, de-acei ce-n păcat de moarte muri-vor; / ferice de-acei pe care-i va găsi împlinind a Ta prea sfântă voie, / Căci moartea cea de a doua lor rău nu le va face..."[47a]

Sunt vrednice de reținut și cuvintele stărețului Zosima din romanul „Frații Karamazov" de F.M. Dostoevscki: „...iubește creatura lui Dumnezeu, iubește întreg universul, ca și fiecare firicel de nisip. Iubește orice frunză, orice rază a lui Dumnezeu. Iubește animalele, iubește plantele, iubește orice lucru... dacă vei iubi orice lucru, ți se va descoperi în fiecare taina lui Dumnezeu".

În sfârșit, încă un exemplu apropiat zilelor noastre. E vorba de o mare personalitate creștină, doctorul misionar în Lambaréné, Albert

Schweitzer. Promovând principiul „respectului față de viață", el extinde iubirea creștină până la universal. Ca medic, participa activ la eliminarea oricărei suferințe, atât din viața oamenilor, cât și a reptilelor, păsărilor, animalelor și chiar a vegetației... El obișnuia să învețe că „dacă omul s-a pătruns de etica respectului vieții, va răni sau va distruge vieți numai în imperiul unei necesități de la care nu se poate sustrage, dar niciodată prin lipsă de reflexie..." Am omorât, scrie el unui prieten un țânțar care zbura în jurul meu la lumina lămpii. În Europa nu l-aș fi omorât, chiar dacă m-ar fi deranjat. Dar aici acest țânțar propagă forma cea mai periculoasă a paludismului, îmi arog dreptul de a-l omorî, chiar dacă nu-mi face plăcere. Cel mai important este să începem cu toții să reflectăm asupra problemei de a ști când este permis să vatămi sau să omori... Va fi trecut un mare pas când oamenii vor începe să reflecteze și vor ajunge la concluzia că au dreptul să vatăme sau să omoare numai când necesitatea o impune". Pentru modul în care pune problema culpabilității în îndeplinirea unui asemenea act izvorât din necesitate, vom mai reda încă o frază: „Țăranul care a cosit mii și mii de flori pentru a le da ca hrană vitelor sale, trebuie să se ferească să decapiteze la întoarcerea acasă chiar și una singură dintr-un capriciu stupid, pentru că făcând astfel comite o crimă contra vieții, fără a acționa sub imperiul necesității"[48].

Pe de altă parte, sofrologia creștină promovând hagneia (sfințenia, curăția) face o adevărată pledoarie în favorul actelor de sacralizare a creației de către om, precum și a sfințirii omului prin intermediul creației.

Rugăciunea Bisericii se referă la „îmbelșugarea roadelor pământului, la vremuri pașnice, la ferirea naturii de dușmanii ei vătămători, precum și la oferirea condițiilor de rodire; ploi la vreme potrivită, ferire de secetă, de cutremure, de vânt distrugător... Apoi, Biserica a rânduit rugăciuni de sfințire a fântânii sau a roadelor câmpului, iar „în jertfă – spune un Sfânt Părinte – facem amintire de cer, de pământ, de mare, de soare, de lună de toată creația"[49]. După cum arată un teolog, „prin sfințirea elementelor naturii, universul se transformă într-un templu al prezenței și acțiunii lui Dumnezeu. Totul e pus în legătură cu Dumnezeu, se referă la El, creștinul fiind astfel conștient că el trăiește, se mișcă și acționează nu într-o lume ostilă, ci într-o lume a lui Dumnezeu, pătrunsă de puterea și iubirea Lui"[50].

În același timp, creația „sfințită prin cuvântul lui Dumnezeu și rugăciune" (1 Timotei 4,5), devine ea însăși un mijloc de sfințire a vieții duhovnicești. Astfel prin apa sfințită la Taina Sfântului Botez ne curățim viața de păcat și renaștem la o viață duhovnicească. Prin intermediul Sfântului Mir primim darurile Sfântului Duh. Prin intermediul untdelemnului sfințit în cadrul Tainei Sfântului Maslu și prin rugăciunea credinței, primim iertarea păcatelor și tămăduirea bolilor trupești. Dar și mai mult, Pâinea și Vinul euharistic se prefac în însuși Trupul și Sângele Domnului, oferindu-ne posibilitatea îndumnezeirii.

În sfârșit, după cum s-a arătat în cea de a șaptea Adunare Generală a CEB de la Canberra, „faptul de a înțelege că întreg universul este creația

lui Dumnezeu trebuie să transforme comportamentul nostru față de ea. Noi nu o contemplăm din exterior, ci căutăm noi forme de relație cu ea, într-o atitudine de respect plină de atenție. Noțiunea ortodoxă de „theosis" – modul trăirii în Hristos cel înviat care are ca scop transfigurarea umanității și creației – vestește înnoirea vieții umane și a creației. Spiritualitatea noastră trebuie trăită în serviciul scopului răscumpărător și transformator al lui Dumnezeu care îmbrățișează întreaga creație"[51]... Scriptura ne reamintește că opera de răscumpărare înfăptuită de Domnul Iisus Hristos a reînnoit nu numai viața umană, ci întregul cosmos"[52].

De aici vedem că adoptând conceptul teocentric, sofrologia creștină promovează comportamentul ecologic prin legătura și comuniunea omului cu Dumnezeu. Din iubire Dumnezeu îi oferă omului creația Sa, iar omul credincios primind-o, o desăvârșește și o prezintă lui Dumnezeu sub forma unei **iubiri – răspuns** de laudă, de mulțumire și de recunoștință: **„Ale Tale dintru ale Tale, Ție aducem de toate și pentru toate..."**

f) EDUCAȚIA SOFROLOGICĂ A MUNCII

Dat fiind faptul că munca face parte din procesul de producție încadrat într-un context social, se cuvine să vedem mai întâi cadrul general social-moral de criză cu care este confruntată activitatea umană.

Nu fără justificare se spune mai mult ca oricând că „existența în lume" este dominată de obsesia „grijii" și a „morții". Deși știința a făcut progrese uimitoare, pe care omul folosindu-le ar trebui să beneficieze de liniștea pe care o aduce o viață comodă, totuși obsesia nemiloasă a „clipei" îl angajează mereu în acțiune, încât angoasa îi aduce neliniștea apăsătoare a stressului. Și în astfel de situații stăpânirea de sine rămâne mai mult un deziderat pe care omul îl caută, dar nu-l găsește, fiindcă se pierde pe el însuși în forfota vieții.

Pe de altă parte, cotidianul îl confruntă pe om cu lipsurile materiale însoțite de tot cortegiul lor de boli și suferințe de tot felul, ținându-l pe om într-un permanent conflict dramatic și de multe ori tragic cu societatea din care face parte, continuându-se aceeași și mereu aceeași „ruptură" nedreaptă dintre oameni: unii „bălăcindu-se" în abuzul civilizației, iar altora lipsindu-le minimul trai decent... Și pentru unii ca aceștia „lupta vieții" continuă de multe ori până la epuizare, iar cei ce nu mai pot alerga, abandonează capitulând fatal, fără drept de apel...

De cele mai multe ori însă, în cursa disperată de căutare a remediului, pentru a obține mult așteptata „deconectare", omul se aruncă în valul tumultos al plăcerilor și destrăbălărilor de tot felul... Altă dată caută să „evadeze" din zbuciumul tehnicizant al vieții, pentru a se regăsi, de pildă, în mediul originar al naturii. Alteori își refugiază căutările sufletului în tot felul de ideologii, concepții și practici obscure și oculte, în care se cufundă fără discernământ, fiindcă acestea îi promit mult căutatul leac al

zbuciumului său terorizant. Şi dacă nu-l găseşte într-o parte, îl caută mereu în alta, şi rămâne mereu nemulţumit cu sine însuşi. Iar dacă sufletul gol îl apasă tot mai mult, caută un alt refugiu în artificialul farmaciilor, sau în rătăcirea alcoolului...

Iată că, scoţând pe Dumnezeu din sufletul omenesc, nimeni şi nimic nu-l poate compensa. Toate ideologiile politice şi toate concepţiile filosofice, şi chiar progresul uluitor al ştiinţei, care i-au promis omului fericirea în afara lui Dumnezeu, au eşuat. Omul fără Dumnezeu a rămas un înstrăinat căutător a propriei identităţi; şi astfel caută cu disperare ceva ce nu găseşte, **fiindcă a pierdut „dragostea dintâi"** (Apoc. 2,4), ce nu poate fi substituită de nimeni şi de nimic în lumea aceasta. Mai mult ca orice, „anima naturaliter chistiana", încât fără duhul vieţii lui Hristos-Mântuitorul lumii, sufletul omenesc se va căuta ameţitor pe sine însuşi, fără nici o şansă de reuşită.

Regăsirea „dragostei dintâi" înseamnă afirmarea originară a condiţiei umane în comuniunea dragostei lui Dumnezeu, care împlineşte golul sufletesc al omului, prin limpezirea raţiunii luminată de purtarea harului aducător de seninătate şi bucurie duhovnicească, precum şi libertatea orientată spre împlinirea demnităţii sale ca fiu al lui Dumnezeu. De aceea, **modelul creştinismului primar reprezintă marele novum care străluceşte în istoria spiritualităţii umane, prin viaţa plină de credinţă, iubire şi har, care a biruit lumea păcatului şi a adus sufletului seninătatea şi bucuria de negrăit, odată cu nădejdea de neclintit în zorile veşniciei deschise prin raza de lumină a Mormântului gol**. Şi de atunci moartea s-a transformat dintr-o obsesie îndoliată, într-un laborator al învierii, unde răsună cu bucurie sfântă imnul vieţii înnoită prin har. Ea nu mai reprezintă pentru primii creştini o dispariţie dezolantă, ci o „natalitia" în comuniunea iubirii veşnice a lui Dumnezeu. Iar călătoria pe acest pământ era pătrunsă de viaţa Duhului pe care îl primiseră odată cu renaşterea lor duhovnicească. Odată ce au găsit pe Hristos-Mântuitorul lumii, au descoperit Taina vieţii lui Dumnezeu, şi viaţa lor a devenit o pildă de dăruire pentru a salva viaţa lumii cufundată în păcate şi nedreptăţi. Şi ei au trăit în lume, în cea mai crudă barbarie şi nedreptate socială, dar duhul lui Hristos cel înviat le-a înnoit viaţa, încât abordând-o sub o cu totul altă formă, au făcut din lume o împărăţie a lui Dumnezeu. Şi ei au fost sclavi, dar Hristos le-a adus eliberarea. Viaţa celor consideraţi stăpâni nu a mai fost o goană după bunăstare şi confort, ci au preferat să sărăcească, pentru a putea ajuta şi salva pe alţii. Fiecare a muncit unde a fost pus, dar activitatea lor a fost **„ca pentru Domnul"**, devenind modele de **cinste, fidelitate** şi **dăruire**. Ca şi Învăţătorul, mulţi dintre ei „nu aveau unde să-şi plece capul", dar nu s-au văicărit, ci s-au mulţumit cu ceea ce au avut, fiindcă ei nu căutau luxul, huzurul şi îmbuibarea. S-au mulţumit cu cât au dobândit prin sudoarea muncii lor, dar şi puţinele lor bunuri le-au împărţit cu fraţii aflaţi în nevoi şi în neputinţe.

Am făcut aceste câteva precizări pentru a arăta elementele esenţiale pe care se structurează educaţia sofrologică a muncii în viziunea creştină.

Referindu-ne în mod special la doctrina morală creştină despre muncă trebuie să arătăm încă de la început că munca reprezintă voia şi porunca lui Dumnezeu dată omului la creaţie. „Stăpânirea pământului" impunea o activitate conştientă şi creatoare din partea omului, pentru ca înfrăţindu-se cu creaţia, să devină „împreună lucrător cu Dumnezeu" (1 Corinteni 3,9) la desăvârşirea ei. Munca aparţine şi este cerută de însăşi natura psiho-fizică a omului înclinată spre acţiune. Munca era la început asemenea unei gimnastici plăcute şi relaxante, echilibrând funcţiile naturii umane, nelăsându-l pe om să decadă în moleşală şi nemişcare. Nici intervenţia păcatului care a tulburat relaţia omului cu firea înconjurătoare, nu a constituit o stavilă a activităţii umane, fiindcă nu munca a fost sub osândă divină, ci creaţia ruptă de sub ascultarea omului, care opunând rezistenţă acţiunii umane, munca omului de multe ori stoarce sudori de oboseală. Faptul că Dumnezeu se află în continuă activitate providenţială asupra omului şi creaţiei, implică şi pentru om aceeaşi obligativitate a muncii. Restabilind firea umană prin improprierea ei, Mântuitorul deschide noi perspective activităţii umane, iar pogorârea Duhului la Rusalii sfinţeşte creaţia şi revarsă în inima omului harul renaşterii spirituale, determinându-l să se angajeze într-o activitate creatoare spre restabilirea firii, care şi ea, moştenind, aceeaşi rană a păcatului, suspină şi aşteaptă eliberarea fiilor lui Dumnezeu din tulburătoarea patimilor înrobitoare (Romani 8, 20).

În felul acesta putem spune prin cuvintele Scripturii că „munca este cea mai de preţ comoară pentru om" (Pilde 12, 27). După cum s-a arătat, „muncitorul e imaginea lui Dumnezeu pe pământ, e imaginea activităţii lui creatoare în lume. De aceea omul nu poate produce nimic decât prin muncă, de aceea s-a zis pe drept cuvânt că orice muncă adevărată e sfântă, în orice muncă adevărată, fie numai munca cu braţele e ceva dumnezeiesc"[52a]. **Sfinţenia muncii** este un concept nou. Ea poartă în sine un element dumnezeiesc. Fiind specific creştin, îl vom introduce în **educaţia sofrologică a muncii**. Aceasta va primi două aspecte specifice: pe de o parte este cinstea şi conştiinciozitatea în muncă, redate prin formula de aur: **„a lucra ca pentru Domnul"** (Col. 3, 22–24; Efeseni 6, 6–8); iar pe de altă parte, afirmarea **echităţii**, potrivit căreia fiecare primeşte conform cantităţii şi calităţii activităţii prestate (Fapte 2, 44–47; 4, 32–35; Col. 3, 25; Efeseni 6, 9), dar în acelaşi timp şi posibilitatea afirmării **demnităţii umane**, ca efect al **creativităţii şi stăruinţei depuse**. Aceasta înseamnă că prin activitatea pe care o depune cineva se împlineşte ca personalitate, putând lăsa generaţiilor care vor urma o moştenire care să-l eternizeze. Pentru cel ce-şi găseşte plăcerea în muncă, aceasta îi aduce vieţii bucuria şi vigoarea spirituală; entuziasmul şi dăruirea. Şi invers, pentru cel ce nu se regăseşte în activitatea sa, munca devine o povară istovitoare, care duce chiar la reacţii de neadaptare psihică, ce pot degenera în patologic. De aceea, sofrologia creştină acţionează mai întâi preventiv, orientând prin dreaptă chibzuinţă ca fiecare să-şi testeze cu discernământ

vocația, și să urmeze calea pregătirii care să-i aducă satisfacția și împlinirea în activitatea ce o va desfășura toată viața. Există, ce-i drept, și opțiuni pornite din interes în alegerea profesiunii. Nici acestea nu sunt de neglijat, dar numai până la un punct, și anume, să nu contrazică vocația. Dorința sau voința de afirmare trebuie apoi dozată și în funcție de autoevaluarea pe care fiecare om ce se pretinde a fi cinstit, să o facă cu potrivire la capacitățile de care dispune; sau altfel spus, să-și „numere" și să-și cunoască numărul și calitatea talanților cu care a fost înzestrat. Sunt însă și dorințe nesăbuite de afirmare interesată, care creează chiar dezordini sociale, când este vorba de a impune selecția și afirmarea profesională contrastând vocației, pregătirii și posibilităților reale de producere a bunurilor. De aceea, alegerea și afirmarea după competență și etică profesională rămâne singurul criteriu obiectiv care va confirma că „omul sfințește locul".

Educația sofrologică având ca obiectiv asigurarea sănătății minții sub aspectul ei creator în activitatea profesională depusă, are în atenție igiena mentală, asigurată de competența profesională, de mediul ambiant și nu în ultimul rând de starea de stress. Acesta reprezintă o încordare nervoasă în urma unei activități intense și neîntrerupte. El e supărător, fiindcă prin oboseală crează stări de tensiune și epuizare, după cum însăși Scriptura mărturisește: „Și peste toate acestea, fiul meu să fii cu luare aminte: scrisul de cărți este fără sfârșit, iar învățătura multă este oboseală pentru trup" (Ecleziastul 12, 12). De aceea, se impune căutarea și găsirea mijloacelor compensatorii de deconectare și relaxare. Desigur, acestea sunt foarte multe. Se vorbește în ultimul timp chiar și de o așa numită **„terapie a râsului"**. A unui râs forțat, zgomotos, intens și provocator. Se motivează că în forma aceasta se produce o „scurgere" a stressului, prin deconectarea mușchilor și a eliberării energiei psihice, ținută până atunci în încordare. Fără a mai comenta această „terapie", vom evidenția faptul că **sofrologia recomandă în mod special și eficient muzica**. Nimic mai mult decât harmonia și eurythmia nu poate aduce liniștea, seninătatea și bucuria sufletului omenesc, degajându-l de tensiunea și încordarea stressului. Pentru efectul ei liniștitor, aducător de reculegere și meditație duhovnicească, muzica constituie un element de prim ordin în cultivarea evlaviei. Ea se armonizează în formă ideală cu rugăciunea care prin comuniunea și comunicarea cu Dumnezeu, „filtrează" gândul și spiritul de tensiunea nedorită a stressului, aducându-i hesykia. La fel sunt și plimbările în natură, ca o alternativă compensatorie a activității intelectuale intense. Frumusețea și armonia naturii este ca o carte deschisă, care mereu îți vorbește de măreția și bunătatea Creatorului, procurându-ți adevărata liniște a comuniunii cu El. Tot în scopul compensării activității intelectuale intense, la echilibrul funcțiilor biologice se poate ajunge prin alternarea cu munca fizică și cu sportul. Iar pentru a preveni stressul, sofrologia vine cu **dieta**, ca o chibzuință a fiecăruia de a-și doza necesitatea de hrană potrivit muncii depuse, optându-se în același timp și pentru „beutura cumpătării", spre a nu scădea randamentul profesional.

Dar mai presus de toate acestea, sofrologia creștină educă sufletul omenesc în direcția cinstei, demnității și corectitudinii în muncă, dar mai ales în **deprinderea mărinimiei, generozității și altruismului**, făcând adică, ca prin munca ta să poți ajuta și pe cei nevoiași; iar sub forma dăruirii în muncă, să oferi ajutor celor mai puțin pricepuți. Printr-un exemplu deosebit de sugestiv și plastic, Sfântul Ioan Gură de Aur, comparând albina cu păianjenul, îndeamnă pe creștin a urma exemplul albinei, care nu lucrează ca păianjenul numai pentru sine: „De la furnică să înveți dragostea pentru muncă, iar de la albină frumusețea, hărnicia și dragostea față de aproapele. Căci albina nu lucrează numai pentru sine, ci și pentru noi, și în acest scop trudește în fiecare zi. După cum, deci, albina colindă în zbor toate livezile ca să pregătească altuia dulceața, tot așa fă și tu, omule: de strângi bani, cheltuiește-i pentru ajutorarea semenilor, de ai bogăția învățăturii, nu o îngropa, ci pune-o înaintea celor ce au nevoie de ea și tot astfel dacă ai vreun lucru deosebit, fii folositor acelora care au nevoie de roada ostenelilor tale. Albina este cea mai slăvită viețuitoare nu numai pentru că lucrează, ci mai ales fiindcă roadele muncii ei sunt de folos și pentru alții. Și păianjenul lucrează, se trudește și întinde pe pereți urzeala lui subțire, care întrece orice meșteșug al femeii, dar el este o lighioană josnică, pentru că lucrul lui nu e folositor altora în nici un fel; așa sunt cei care lucrează și se ostenesc pentru satisfacerea nevoilor și poftelor lor"[53].

Dar și în acest entuziasm al generozității pot interveni leneșii, abuzivii și profitorii, cărora le place mai mult să trăiască din profit ieftin, mai ales dacă reușesc acest lucru, decât să depună o activitate susținută, care de multe ori cere efort și sudoare... De aceea, judecata dreaptă îți va șopti mereu: ajută-i pe toți neputincioșii și neajutorații lumii, dar fă acest lucru în așa fel încât cei ce pot lucra, să nu devină leneși și inactivi, trăind în parazitism, sau din furt. Această dreaptă judecată se bazează pe spusele Apostolului: „Cel ce nu vrea să lucreze, nici să nu mănânce" (II Tesaloniceni 3, 10). Altfel spus, să nu ajutăm pe cel ce nu vrea să lucreze, ci pe cel ce nu poate din cauza neputințelor sale. În sprijinul acestei susțineri vin și legile umaniste ale statelor lumii, care se străduiesc să înțeleagă și să ajute neputința, fără a încuraja lenevia, parazitismul și furtul.

7. EDUCAȚIA FIZICĂ

Nu vom încheia acest capitol înainte de a pune în discuție și educația fizică. Aceasta este motivată de sinonimia care există între muzică și sophrosyne, având ca temei comun harmonia și eurythmia, iar aceasta în antichitatea precreștină era corelată cu educația fizică într-o unitate organică a procesului educativ. Discutarea problemei este cu atât mai acută, cu cât noua religie creștină a avut rezerve la început față de educația fizică, pe când în actualitatea vieții în care ne aflăm educația fizică își are locul ei bine stabilit, față de care creștinismul nu numai că nu poate rămâne rezervat, ci trebuie să se implice pentru a-și aduce aportul pozitiv.

Să vedem însă la început datele problemei.

Devenind religia de stat, creştinismul nu numai că a avut rezerve faţă de educaţia fizică, dar i-a devenit de-a dreptul adversar, mai ales când a fost vorba de manifestarea ei publică. În acest caz sophrosyne încreştinată va primi o altă direcţie. Ea nu va mai fi organic legată de educaţia fizică, ci va fi spiritualizată, orientându-se pe o direcţie verticală, atingând prin castitas forma cea mai înaltă a dăruirii totale prin iubirea îndreptată spre Dumnezeu.

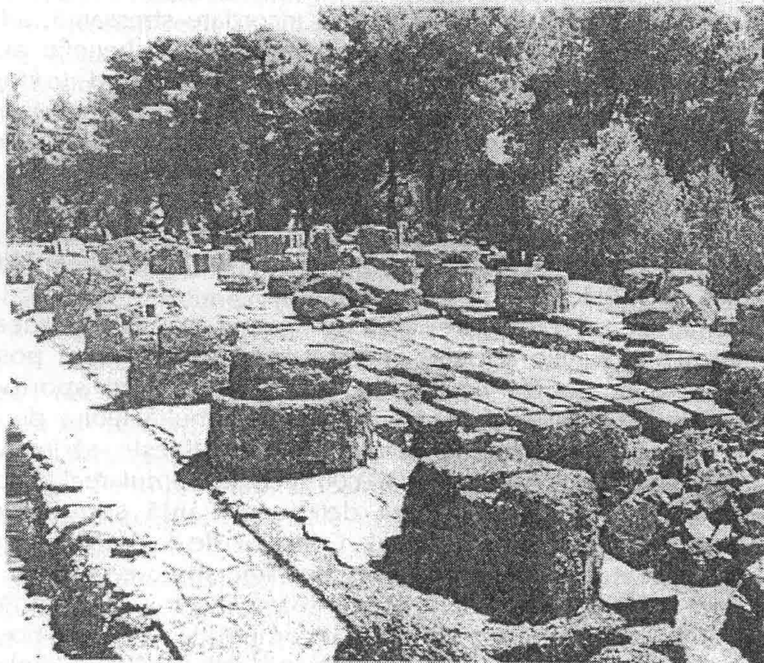
Încă din primele zile ale creştinismului, filocalia a înlocuit kalokagatia, şi astfel creştinismul a promovat şi sprijinit aproape în exclusivitate iubirea frumuseţilor spirituale, pe cât posibil detaşată de frumuseţea artificială a trupului, marcată mai ales de luxul ce duce la păcat. Dacă în spiritualitatea creştină a primelor veacuri s-a simţit totuşi nevoia asigurării echilibrului normal dintre suflet şi trup, s-a recurs la metode de abstinenţă, sau de asociere a rugăciunii cu munca fizică, consacrându-se într-o formulă de aur, deviza: „ora et labora".

Reţinerea faţă de educaţia fizică a mers şi mai departe, datorită „smintelii" pe care aceasta a creat-o conştiinţelor creştine. Şi nu nejustificat, dacă vom zăbovi puţin să analizăm modul în care se desfăşura educaţia fizică în Grecia antică. Se ştie că în palestre şi gimnazii, tinerii şi adulţii exersau educaţia fizică dezbrăcaţi complet,* şi de multe ori între pedotrib şi elevii săi se stabileau şi acte de pedofilie, situaţie abominabilă pentru spiritualitatea creştină. Pe de altă parte, cei mai buni gimnaşti participau la jocurile olimpice. Acestea erau socotite în acea vreme o instituţie religioasă şi cetăţenească, având un rol deosebit de important în viaţa culturală a Greciei antice, fiindcă întrecerile sportive nu vizau numai forţa trupului, ci în acelaşi timp aveau şi un rol educativ, cultivând sentimentul demnităţii şi al solidarităţii umane. Olympia nu era un simplu polis, ci un adevărat complex sacru, cu temple, altare, un stadion şi un prytaneion, unde se făceau banchetele în cinstea învingătorilor. Era de faţă şi statuia lui Zeus, în faţa căruia se depunea jurământul de corectitudine şi de cinste în abordarea întrecerilor sportive, de către atleţi, arbitri şi antrenori. După întreceri, în cinstea învingătorilor se organizau ospeţe şi petreceri care se prelungeau până în zorii zilei. După victorie, aceştia aduceau, a doua zi, jertfe, după un anume ritual la cele şase altare. Cinstea care li se acorda învingătorilor era aşa de mare, încât, ca şi eroilor, li se consacra chiar un cult. În astfel de împrejurări, împăratul Teodosie cel Mare dorind să facă din creştinism o religie universală în imperiu, şi „eo ipso" să promoveze morala lui specifică, ia măsuri de eradicare a păgânismului şi a întregului cortegiu de destrăbălări promovate de acesta de-a lungul vremii, şi astfel în anul 393 aboleşte olimpiadele[54].

Dat fiind însă faptul că după atâtea secole au apărut noi relaţii politice, sociale, culturale şi morale cu care Evanghelia şi Biserica sunt confruntate în actualitate, considerăm că promovând sănătatea sufletului, sofrologia creştină trebuie să o raporteze spre a forma o unitate organică cu sănătatea fizică, în contextul altor realităţi. Se ştie prea bine că astăzi tinerii creştini urmează şcoli laice, unde educaţia fizică este materie de învăţământ cu statut obligatoriu. Ei pot urma chiar şcoli speciale de educaţie fizică. Ei participă apoi din plin la manifestările sportive. În acelaşi timp, mulţi dintre ei se implică în calitatea de spectatori, participând la întrecerile sportive cu pasiune şi de multe ori cu entuziasm frenetic. Ei nu-şi mai pun acum problema să se echilibreze psiho-fizic prin metodele ascetice de altă dată. Şi dacă e vorba acum de alte situaţii, de alţi oameni şi de alte împrejurări, se impune şi revizuirea vechilor atitudini creştine, prin adoptarea altora noi, diferite de cele legate de decretele imperiale de care ne despart mai bine de un mileniu şi jumătate. Şi nu e nici un rău dacă sofrologia creştină îşi aduce aportul, asumându-şi sarcina formării sănătăţii sufleteşti în corelaţie cu cea a trupului, într-un mod nou, potrivit noilor situaţii existente. Iar modul în care se desfăşoară sportul în zilele noastre, nu mai produce sminteala de altă dată. El este etichetat ca un izvor de sănătate sufletească şi trupească, prezentând o emulaţie spirituală în întreceri; relaxând psihicul, scoţându-l din stressul cotidian, în favorul unei angajări totale în direcţia obţinerii unei victorii în urma unui angajament deconectant. În acelaşi timp, întrecerile sportive crează spiritul de echipă, de grup, dezvoltând atenţia şi puterea de concentrare, ceea ce, evident, eliberează mintea de obsesii şi încordare stressantă, aducându-i prospeţimea şi luciditatea. Iar sub aspect trupesc este benefic prin aceea că angajează corpul într-o acţiune susţinută, eliminând toxinele prin transpiraţie, face odihna mai plăcută prin echilibrarea energiei nervoase, scade predispoziţia la obezitate, activează funcţiile organelor interne, nu lasă muşchii să se atrofieze, echilibrează tensiunea sanguină, măreşte volumul respirator etc. Iar sub aspect moral educativ, tempereazǎ spiritele prea aprinse, impune corectitudinea în respectarea regulamentelor, întăreşte acţiune comună, aduce încrederea şi stăpânirea de sine, eliberând sufletul de complexe de inferioritate...

S-a remarcat pe bună dreptate că sportul favorizează dezvoltarea personalităţii şi în relaţiile sociale. Practica sportului ne oferă posibilitatea de a ne educa în aşa fel încât prin asceză (exerciţiul sportiv) să ne purificăm voinţa de egocentrism, înlăturând prea multa iubire de sine. De fapt, cel ce-şi caută măsura sa proprie, se străduieşte să realizeze un echilibru al posibilităţilor sale, care îl conduce la stimularea reciprocă de acţiune. În acelaşi timp, activitatea de performanţă sportivă dezvoltă caracterul uman într-un context social. Conciliul de la Vatican II cerea ca sportul să contribuie la închegarea de legături frăţeşti între oamenii de toate condiţiile, de toate naţionalităţile şi de toate rasele. Fiind nu numai o activitate de relaxare, sportul este şi o competiţie, oferind posibilitatea întâlnirilor internaţionale ale tinerilor, întreţinând astfel dialogul simbolic între diversele culturi.[55]

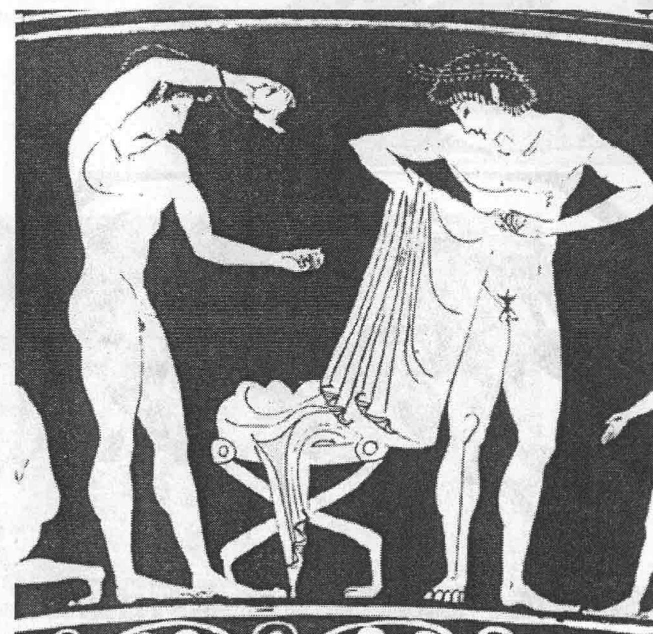




Olimpia. Templul lui Zeus. Construit între 470 și 456.



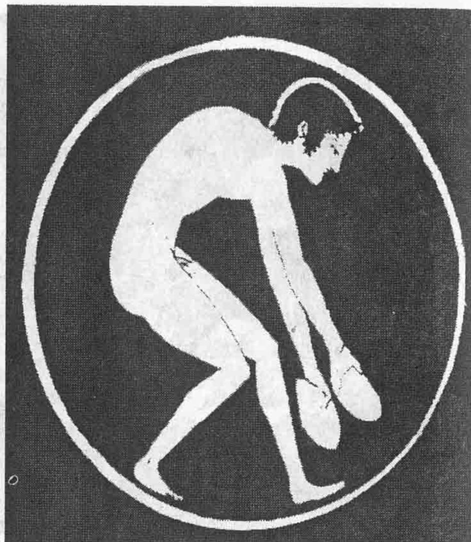
Lecții de muzică și de lectură. Detaliu de pe o cupă de Duris. Începutul secolului al V-lea. Muzeul din Berlin.



Scenă de palestră. Detaliu de pe un crater de Eufronios. Circa 505–500. Muzeul din Berlin.



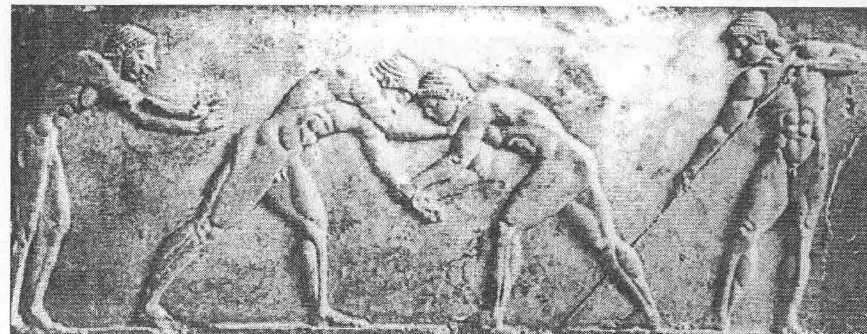
Alergător. Statuetă de bronz. Începutul secolului al V-lea. Muzeul din Olimpia.



Atlet sărind cu ajutorul unor greutăți. Cupă atribuită pictorului Euergides. Ultimul pătrar al secolului al VI-lea.



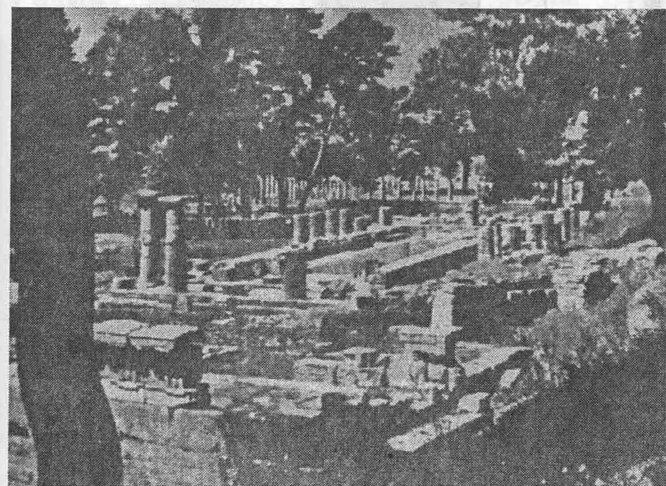
Alergări. Detaliu de pe o amforă panatenaică cu figuri negre. Circa 530. Metropolitan Museum of Art, New York.



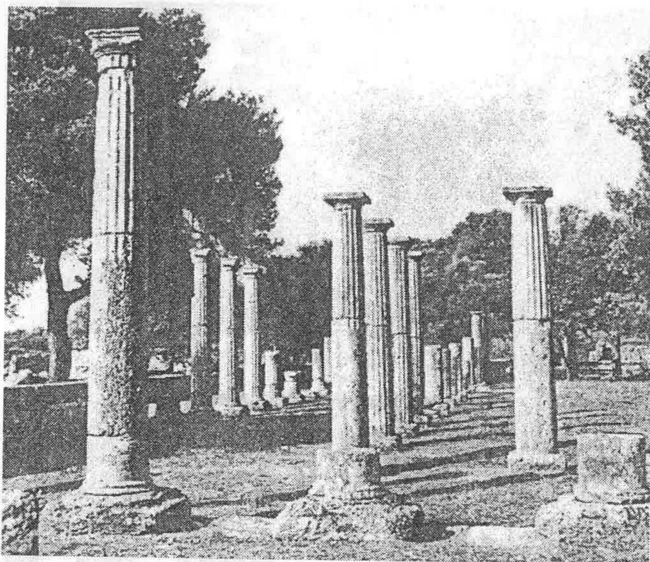
Săritură, luptă, aruncarea suliței. Basorelief atic. Circa 510. Muzeul Național din Atena



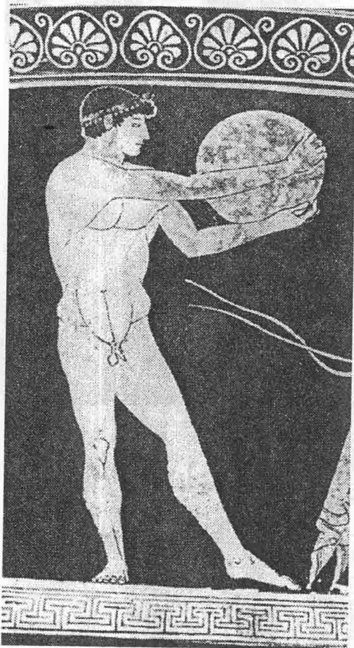
Box. Detaliu de pe o amforă panatenaică cu figuri negre. Secolul al VI-lea.



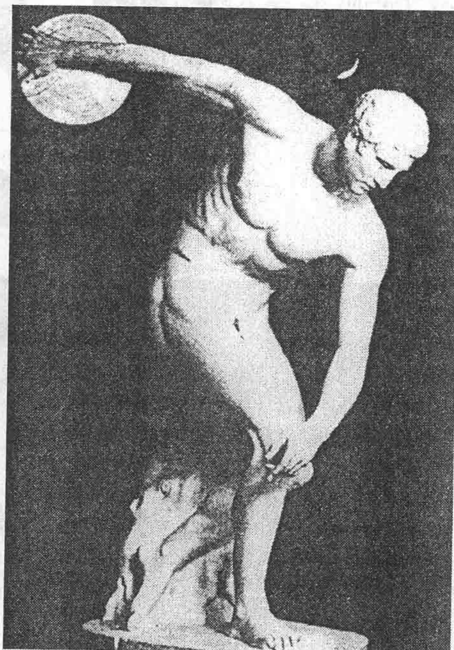
Olimpia. Ruinele vechiului templu al Zeiței Hera (sec. VI î.Hr.).



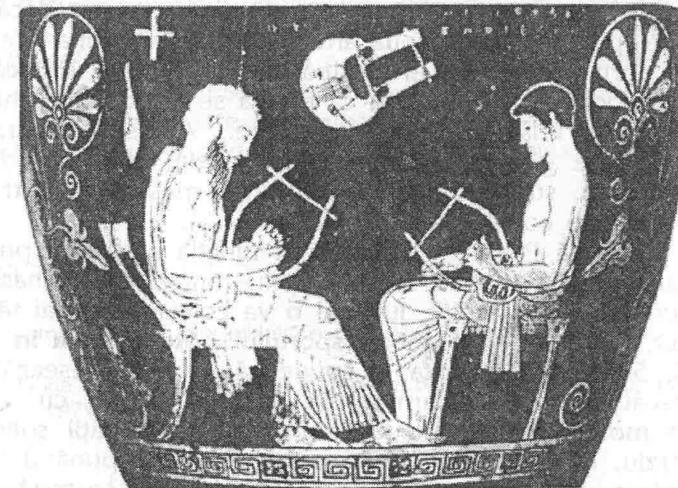
Olimpia. Port Iestrei. Secolul al III-lea.



Discobol. Detaliu de pe un crater decorat de pictorul lui Cleofrades. Circa 500. Muzeul din Tarquinia.



Discobol. Replică romană după lucrarea lui Miron. Originalul datează de prin 450–440. Muzeul Vaticanului.



Educația muzicală. Detaliu de pe un scifos decorat de pictorul lui Pistoxenos. Circa 480–470. Muzeul din Schwerin.

Dacă sofrologia creștină aduce sănătatea spiritului, acțiunea ei se cuvine a fi implicată și corelată cu sănătatea trupului, fiindcă natura omului este unitară. Și fiindcă funcția educativă a sofrosynei este considerată atât de necesară pentru sănătatea sufletului, se cuvine să urmărim în continuare magistrala argumentare făcută de nemuritorul Platon.

La întrebarea: ce educație să le dăm copiilor, el răspunde: „E geru de găsit una mai bună decât cea găsită de multă vreme: gimnastica pentru trupuri și muzica pentru suflet (Politei II, 376 e). Am văzut mai înainte că muzica (μουσική) are înțelesul de „artă a Muzelor", întrucât muzele erau considerate ca fiind protectoarele oricărei activități intelectuale, iar prin eurytmia și harmonia devine identică cu sophrosyne ca stăpânire de sine (Protagoras 325 a–b). Datorită acestei sinonimii, putem raporta în cuvintele lui Platon, gimnastica la sophrosyne: „Dar cei care au rânduit învățătura prin muzică și prin gimnastică, le-au rânduit astfel, pentru ca una să aibe grijă de trup și cealaltă de suflet" (Politeia 410 e). „Nu-ți dai seama – spune în continuare marele înțelept – ce se întâmplă cu mintea celor care, în cursul vieții, se îndeletnicesc cu gimnastica, dar nu se ating de muzică? Sau celor ce procedează pe dos?... Cei ce se slujesc doar de gimnastică ajung mai brutali decât trebuie, iar cei ce se slujesc doar de muzică, ajung mai molateci decât s-ar cuveni. Desigur, înflăcărarea ar da sufletului brutalitate, iar cel crescut ca lumea ar fi plin de bărbăție; dar, dacă s-ar adăuga prea multă înflăcărare, sufletul ar ajunge probabil, dur și nesuferit... Prea multă blândețe ar produce mai multă slăbiciune decât trebuie, în schimb ce omul crescut cum trebuie, e blând, **„dar și plin de măsură... Sufletul cumpătat și viteaz este, prin urmare, al omului la care ele sunt armonizate"** (Politeia 410e–411a). Și Platon conchide: „Aș zice că vreun

zeu a dăruit oamenilor pentru acestea două – înflăcărarea și dragostea de înțelepciune – cele două arte – muzica și gimnastica – și nu pentru suflet și corp (decât în al doilea rând). Pentru înflăcărarea și iubirea de înțelepciune deci, pentru ca ele să se armonizeze între ele, urmând să fie întinse și relaxate până la potrivire... Am spune dar, că cel ce îmbină cel mai bine gimnastica cu muzica, acela este, cu adevărat, un desăvârșit muzician, stăpân pe armonie, într-o măsură mult mai mare decât cel ce potrivește corzile lirei" (Politeia 412 a).

Dacă Platon a demonstrat funcția educației prin unitatea organică a sănătății minții și a trupului, prin muzică și gimnastică, intrată în uzanța curentă a antichității, Juvenal o va consacra-o mai târziu într-o formulă de aur, devenită apoi deviza sportului: „**Mens sana in corpore sano**" (Satire X, 536). Prin aceasta el spune că nu se adresează cerului spre a-i cere decât împreunarea armonică a sănătății minții, cu cea a trupului. Prețuind în mod deosebit legătura organică a sănătății sufletești și trupești, mai târziu, Martial îl va confirma pe Juvenal, spunând: „**non est vivere, sed valere vita**" (Epigrame VI, 60, „viața nu înseamnă numai a trăi, ci a trăi sănătos").

Din cele până aici tratate, vedem că în practicarea educației fizice, sofrologia creștină va avea un cuvânt de spus, prin asigurarea echilibrului și a armoniei dintre sănătatea sufletului și sănătatea trupului. Cultivând spiritul de curaj, de dreptate, de dăruire prin acțiunea în grup, de perseverență în atingerea unei performanțe, de neîntreruptă fortificare fizică prin menținerea vigoarei și prospețimii psihice și fizice, evitând beuturile alcoolice, mesele îmbuibate, faptele lucrice, în favorul cumpătării. Apoi, prin respectarea timpului de odihnă ca și a punctualității în efectuarea antrenamentelor și a întrecerilor sportive, sofrologia aduce ordinea și disciplina în viața omului. În același timp aduce și temperanța în practicarea sporturilor de performanță, în sensul că fiecare trebuie să-și cunoască starea de sănătate și să nu abuzeze în defavorul ei. La fel și pentru spectatori, sofrologia aduce temperanța, făcând participarea la manifestările sportive un mijloc de relaxare, și nu de surexcitare, de violență, de indisciplină, urmată de fapte pierdute de sub controlul rațiunii sănătoase, ducând la accidente și dezordine publică, iar pe plan personal, la șocurile emoționale ce pot crea victime.

În scopul promovării ordinei în viață, temperanța și măsura au în atenție judicioasa chibzuire a timpului prin participarea la manifestările sportive; fără a li se acorda acestora o atât de mare preocupare, încât să ducă la „idolatrizarea" vedetelor sportive, iar victoriile sportive vor fi „sărbătorite" nu indecent și trivial, ci cu bucuria senină a satisfacției împlinite.

Chiar și numai pentru aceste câteva motive, implicația sofrologiei creștine în educația fizică este necesară și folositoare. Și dacă se implică în educația fizică, ea va veni și cu recomandarea expresă adresată creștinilor de a nu evita educația fizică, ea putând fi practicată în școlile

teologice, în armată și mai ales în viața particulară, urmărindu-se totdeauna printr-o judecată dreaptă de selecție și opțiune, efectele ei benefice, conform îndemnului apostolic, devenit normă a dreptei judecăți: „Toate să le cercetați, țineți ce este bun" (I Tesaloniceni 5, 21). În acest sens, și libertatea evanghelică proclamă: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos. Toate îmi sunt îngăduite, dar nu mă voi lăsa biruit de ceva" (I Corinteni 6,12).

– NOTE BIBLIOGRAFICE –

1. Pr. Prof. Ioan G. Coman, Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică, Timișoara, 1988, p. 11–14.

1a. K. S. Katsimanis, Etude sur le rapport entre Beau et le Bien chez Platon (cap. 111. L'homme beau et bon), Lille, 1977, p. 279–333.

2. W. Donlan, The origin of Kalos Kagathos, American Journal of Philologie, vol. 94, nr. 4, 1973, p. 374.

3. R.A. Gauthier, La morale d'Aristote, Paris, 1958, p. 86–87.

4. Petru Comarnescu, KaloKagathon, București, 1985, p. 89–90.

5. Probleme morale I. Despre educația copiilor, Paris, 1868, p. 2–4.

6. Despre slava deșartă și cum trebuie părinții să-și crească copii, 22, cit., p. 108.

7. Epistola către Diognet, cap. V, în colecția: Scrierile Părinților Apostolici, cit. p. 339–340.

8. S-au făcut desigur și exagerări în promovarea unilaterală a ascezei, vizând cu precădere trupul. S-au emis și practicat aspecte ale mortificării, mai mult decât a spiritualizării trupului. Unele din ele par de-a dreptul bizare, încât nu pot fi luate ca modele de sofrologie autentică. E suficient să ne gândim la asociația flagelanților organizată de Ioachim de Floria în așteptarea parusiei Domnului „programată" pentru 1260. Aceasta s-a extins foarte repede în nordul Italiei, Germania, Polonia și Provinciile Slovene. Dezbrăcați până la brâu, flagelanții mergeau în procesiuni, biciuindu-și trupul până la sânge, cântând imne de pocăință. Sunt apoi istorisirile despre călugări care se închideau în chilii așa de mici, încât nu puteau să stea în picioare, nici să stea jos, ci într-o poziție foarte incomodă; despre cei ce purtau lanțuri grele de fier, sau stăteau zidiți în chilii mai mulți ani, sau petreceau afară toată vremea, atât în arșița vremii, cât și în gerul iernii. Alții nu stăteau niciodată jos, ci stăteau în picioare; alții nu dormeau, sau dormeau foarte puțin; unii mâncau numai verdețuri crude, sau mâncau o dată pe zi, o dată la două zile, sau chiar o dată pe săptămână; unii își duceau viața pe stâlpi... (vezi: Nicolae Mladin, Asceza creștină, în colecția: Studii de Teologie Morală, p. 346).

Iată încă două cazuri concrete:

Despre Evagrios din Pont (+399), descoperitorul celor opt duhuri ale răutății, cunoscute în spiritualitatea creștină ca păcate capitale, aducătoare de moarte, se spune că fiind „vizitat" de demonul desfrâului, și-a găsit remediul stând toată noaptea într-un puț cu apă rece. E adevărat că demonul nu l-a mai ispitit, dar și-a șubrezit sănătatea pentru tot restul vieții. Tot despre el se spune că săvârșind odată păcatul hulei, sau necinstirii lui Dumnezeu, s-a autopedepsit retrăgându-se într-o singurătate dură, atât de dură, încât după o bună bucată de timp, făcându-și apariția printre oameni, murdar și plin de bube, arăta ca un „animal fără de minte"... (Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul.* Studiu introductiv, traducere și comentarii de Cristian Bădiliță, Iași, 1997, p. 14; vezi și Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, Patrologie, vol. 3, București, 1988, p. 430–435).

Roza de Lima, tânără și frumoasă refuză sfaturile mamei sale de a ieși în lume, preferând practici care să imite durerile Golgotei, cu o inexplicabilă suferință fizică. De pildă,

printre cununa de flori cu care își acoperise capul, își fixase un ac ce necontenit îi înțepa fruntea, deschizând hemoragia. Iar când pe cap și-a pus un voal, sub el se afla o cunună cu cuie. Când fără să vrea tatăl său îi atinse capul, fruntea i se umplu de sânge... Pentru a-și petrece noaptea în priveghere izgonind somnul, stătea atârnată de o cruce instalată în camera ei; iar pentru a-și menține capul vertical, părul îi era legat de un cui. Obișnuia apoi să poarte în spate o cruce greoaie, până la extenuare fizică, pentru a reactualiza suferințele crucificării Domnului (Emil Cioran, Lacrimi și sfinți, București, 1991, p. 12–14).

9. De Civitate Dei XIV, 5, Migne, P.L. 61, col. 408.

10. Pedagogul III, 10, trad. cit. p. 333–334.

11. Sfântul Vasile cel Mare, Cuvânt ascetic, 3, Migne, P.G. 31, col. 876 C.D.

12. Pr. Prof. Ioan G. Coman, o.c.p. 42.

12a. Vezi: Reactualizarea ascetismului, în rev. M. B. nr. 10–12/1974, p. 735.

13. Redăm câteva sortimente culinare propuse de o carte special alcătuită în acest sens: ciuperci cu mămăligă; musaca de ghebe, ardei umpluți cu hribi. Vietăți de mare, care „se consumă în timpul postului dat fiindcă nu au deloc sânge": cai de mare cu maioneză caracatiță, sepii, midii „sunt foarte hrănitoare și în același timp foarte delicioase". *Dulciuri:* covrigi cu coniac, chek cu nuci, chek cu cacao, tort cu nucă și gem, baclava tartă cu caise, corăbioare (preparate gustoase cu migdale), cremă de ananas, cremă de lămâie, glazură de ciocolată, sos de ciocolată, sos din suc de portocale, înghețată de lămâie, înghețată de piersici, salată de fructe (cu lichior), zeamă de portocale etc. (vezi: Garoafa Coman (presbitera), *„Mâncăruri și dulciuri de post"*, Editura Bizantină, București, 1994). Dacă la acestea adăugăm mulțimea sortimentelor culinare pregătite din pește, ca și a variatelor soiuri de vinuri ce pot fi consumate în zilele anume rânduite ca dezlegare la pește și vin, ne putem da seama de „dificultățile" moral-duhovnicești, ce pot fi întâmpinate în legătură cu calitatea mâncărurilor de post...

14. Pr. Prof. Ioan G. Coman, o.c.p. 43.

15. Idem, ibidem.

16. Idem, ibidem.

16a. Pentru perioada Vechiului Testament, fiind legată de așteptările mesianice, se impunea ca poporul din care se va naște Mesia să fie numeros și puternic... Dat fiind însă faptul că nu se știe cu exactitate care va fi familia din care se va naște Mesia cel mult dorit, se considera că familia cu mulți copii reprezintă o binecuvântare a lui Dumnezeu, iar cea fără copii suportă o neșansă, ca un blestem...

În perioada Noului Legământ, „cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi". Într-adevăr, Mesia a venit, dar „împărăția Lui nu este din lumea aceasta". Lumea în care El va domni veșnic, când „Dumnezeu va fi totul în toate", se va schimba... Iisus cel înviat și înălțat la Tatăl va reveni într-adevăr, așa cum a promis. Mărturisim acest lucru chiar în Simbolul de credință ca pe o dogmă, iar ori de câte ori ne împărtășim cu Trupul și Sângele Domnului, facem aceasta „spre iertarea păcatelor și spre viața de veci". Și apoi ne rugăm: „...Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai cu adevărat în ziua cea neînserată a împărăției Tale". „Vie împărăția Ta", spunem de fiecare dată când ne rugăm... „Vino, Doamne Iisuse, vino!" este dorința și strigătul oricărui suflet dăruit lui Dumnezeu. De fapt, primii creștini se și salutau cu „**Maranatha**", spre a mărturisi de fiecare dată dorința arzătoare a sufletului lor curat. Este adevărat că nu știm și nici nu trebuie să știm când va veni Judecătorul. Dar chiar dacă nu știm când va veni, cei ce-l așteaptă pe El trebuie să fie într-o continuă priveghere și pregătire pentru întâlnirea cu Dumnezeu, când va avea loc judecata particulară... Prin urmare, în această viziune eshatologică specifică epocii creștine, în așteptarea veacului viitor ce va să vină, ca și cea a viețuirii cu Domnul după moartea trupească, toți cei ce-L iubesc trebuie să fie încă de pe acum „fiii învierii". Fiind deci vorba de altă lume și de altă rânduială, nu se mai pune problema familiilor numeroase. Nu acest fapt este important în așteptarea parusiei Domnului. De aceea, „cei ce se căsătoresc, să trăiască ca și cum nu ar fi căsătoriți"; „Cel ce se căsătorește face bine, iar cel ce nu se căsătorește face și mai bine căci chipul lumii acestuia trece" (I Cor. 7, 31). Dacă înainte de venirea Mântuitorului, castitas-fecioria era o excepție, acum, în așteptarea împărăției Lui, ea a devenit o instituție temeinic organizată și un ideal al desăvârșirii în iubirea lui Dumnezeu. Așadar, spre deosebire de epoca veche, în epoca creștină accentul nu cade pe numărul descendenților, ci pe educarea fiilor pe care ni i-a dăruit Dumnezeu, pentru ca aceștia să devină fiii împărăției, sau „fiii învierii". Și pentru a arăta că într-adevăr aceasta era noua concepție a epocii creștine, vom veni cu câteva cazuri concrete, specifice și generalizate. Astfel, se știe prea bine că în chiar epoca apostolică femeile rămase văduve, preferau să nu se mai recăsătorească, ci să rămână ca niște fecioare, trăindu-și viața pentru Dumnezeu. Și Biserica le ocrotea și se bucura că numărul lor se înmulțește tot mai mult. Le chiar spunea: „fecioare". Îndătinându-se apoi această tradiție apostolică, foarte multe creștine rămase văduve, având chiar și numai un copil, preferau să se dedice educației lui, renunțând la căsătorie. Și această jertfelnicie a lor nu le-a fost zadarnică... Antuza, Monica, Nona sunt doar trei nume rămase celebre. Alte femei creștine, rămase de tinere văduve, deși, asemenea celor acum amintite, aveau o situație materială și socială de excepție, au întemeiat mănăstiri, rămânând ele însele în compania celor ce-și duceau viața în neprihănire. Și ca să nominalizăm, ne vom referi, de pildă, la Melania (cea Bătrână), soția prefectului Romei, care la numai 22 de ani, rămasă văduvă, întemeiază un așezământ monahal pe Muntele Măslinilor. La numele ei putem adăuga pe cel al Marcelei și Paula, care prin viața lor ascetică și neprihănită, alături de Fericitul Ieronim și Rufin au rămas nume celebre în spiritualitatea creștină. Și numele unor astfel de femei creștine poate continua...

În altă ordine de idei, faptul că numărul copiilor în familie poate fi controlat, rezultă din însăși *fiziologia genitală a femeii, înscrisă de Creator în natura sa.* Cunoscându-se acest fapt și în epoca Vechiului Testament, urmărindu-se atunci natalitatea, Legea prevedea chiar și timpul când un bărbat trebuie să „intre la femeie", pentru ca aceasta să conceapă. Se avea desigur în vedere, așa cum am arătat mai sus, procreația în favorul natalității. **Căsătoria de levirat este concludentă în acest sens...**

Pe de altă parte, știința a determinat și perioada de „pauză", când femeia nu concepe. Dacă în această perioadă omul va avea stăpânire de sine, putând să se înfrâneze și să se abțină de la plăcere, poate avea controlul procreației.

Se cuvine să precizăm că numai virtutea înfrânării poate controla procrearea. Tot ceea ce este în afară de virtute, este păcat, fiindcă nu corespunde naturii, ci este împotriva ei. Așa, folosirea anticoncepționalelor, onania sau masturbația (malahia) sunt păcate contra naturii omului, iar avortul este omucidere; iar uciderea este păcat de moarte.

17. O.c.p. 70.

18. Idem, p. 137.

19. I. Moldovan, o.c.p. 103–104.

20. Scara, Cuvântul XV, trad. cit. p. 303.

21. Idem, p. 314.

22. I.G. Coman, o.c.p. 47.

23. Idem, ibidem.

23a. Reguli mari, III, 1, răspuns. Migne, P.G. 31, col. 917.

24. Necrologul în cinstea Sfântului Vasile cel Mare, 20, Migne 36, col. 521.

25. D.I. Belu, o.c.p. 46–47.

26. Idem, p. 47–48.

27. Fer. Augustin, De amicitia, cap. 20, Migne, P.L. 40, col. 835.

28. Idem, ibidem, col. 840–841.

29. De libero arbitro 1, XV, 32, Migne, P.L. 32, col. 238.

30. Migne P.G. 49, col. 35.

31. Omilia la Psalmul 114, 3, Migne, P.G. 55, col. 319.

32. Migne, P.G. 37, col. 77.

33. Apologia 1, 17, Migne, P.G. 6, col. 353.

34. Migne, P.G. 11, col. 1628.

35. Sfântul Ioan Pseudo-Hrisostom, *Omilii pascale* (introd., text critic, trad. comentar și index de Michel Aubineau, col. „Sources Chretiennes, No. 187), Paris, 1972, p. 318–324, trad. rom. diac. prof. Sebastian Ardelean, în Foaia Diecezană (seria nouă) nr. 4/1997, p. 2.

36. Cuvântul VII despre rânduiala și așezarea noilor începători (novicilor) cum și cele ce se referă la acestea, trad. diac. N. Corneanu, în Foaia Diecezană, nr. 36–37 (14 septembrie), 1947, p. 2–4. Vezi și Filocalia, vol. X, trad. cit. p. 60–63.

37. Aceasta a determinat însăși adoptarea unui nou înțeles, „modern" al noțiunii de „mediu". Astfel, pe lângă ecosistemele naturale, din mediu fac parte și cele antropizate. Astfel spus, mediul cuprinde întreaga ierarhie a sistemelor ecologice naturale (ecosisteme naturale, complex de ecosisteme, ecosfera) și a celor modificate și dominate de om (sistemul social uman). În cadrul responsabilității umane față de criza ecologică trebuie încă dintru început să recunoaștem faptul că omul nu se află în afara „mediului înconjurător", ci este integrat în acesta. Concepția potrivit căreia omul poate acționa „din afară" asupra mediului, subordonându-l intereselor sale, este greșită. Omul trebuie să cunoască componentele mediului, pe care le poate folosi într-o anumită măsură, cu anumite condiții. El trebuie să cunoască limitele intervenției sale în mediu, precum și măsura în care acesta „suportă" efectul negativ al multora din acțiunile sale.

38. Alexandru Mironescu, Certitudine și adevăr, București, 1992, p. 27–28.

39. Dumitru Gh. Popescu, o.c.p. 98–101.

40. God in creation, London, 1985, p. 26.

41. Dumitru Gh. Popescu, o.c.p. 110.

42. Ibidem, p. 104.

43. Al. Mironescu, o.c.p. 32.

44. Jean Guitton, o.c.p. 65–66.

45. Idem, p. 113–114.

46. Sfântul Isaac Sirul, Cuv. LXXXI, filoc. vol. X, cit. p. 3933–394.

47. Nicolae, Mitropolitul Banatului, Teologie și ecologie, în vol. Quo vadis, Timișoara, 1990, p. 190.

47a. Trad. Alexandrina Mititelu, în rev. „Floarea Darurilor, nr. 6/1934, p. 156–157.

48. Crișan I. Mircioiu, o.c.p. 116–117.

49. Sfântul Chiril al Ierusalimului, Cateheze mistagogice V, 6.

50. Paul Evdokimov, Présence de l'Espirit Saint dans la tradition ortodoxe, Paris, 1977, p. 109.

51. Rapport du Secretaire general, p. 3.

52. Raport Section 1, p. 3. Iată ce spune un teolog în acest sens: „Dacă seva se urcă de la pământ, dacă apa descrie în univers un ciclu roditor, dacă cerul și pământul se sărută în soare și în ploaie, dacă omul muncește, seamănă, ară și culege, dacă floarea tresare și este încărcată de parfum, dacă sământa de grâu moare în pământ și răsare din nou spicul încărcat de semințe, este pentru ca să apară hrana necesară pentru viață, este pentru ca, în sfârșit, **omul să facă din trupul pământului un potir oferit lui Dumnezeu...** Hristos a slobozit cosmosul de zeitățile păgâne și asupririle magice ale acestora asupra vieții omenești. Întruparea Sa a distrus dualismul care făcea din trup un mormânt pentru suflet și din pământ un exil. El a înviat cu Trup adevărat, transfigurat, și s-a arătat Apostolilor în „carne" și „oase". **Învierea Sa a desființat lumea ca mormânt și a descoperit-o ca euharistie**" (Oliver Clément, Questions sur l'homme, Paris, 1972, p. 159–163).

52a. Th. Carlyle, Muncă, sinceritate și tăcere, trad. rom. C. Antoniade, București, 1919, p. 36'37.

53. Omilia a 12-a „Despre statui", 2, Migne, P.G. 49, col. 129.

54. Ovidiu Drimba, o.c.p. 550–551.

55. Dietmar Mieth, L'ethique du sport, în rev. Concilium, 1989 - 225, p. 95–111.

CAPITOLUL 11

REPREZENTĂRI ALEGORICE ALE CUMPĂTĂRII

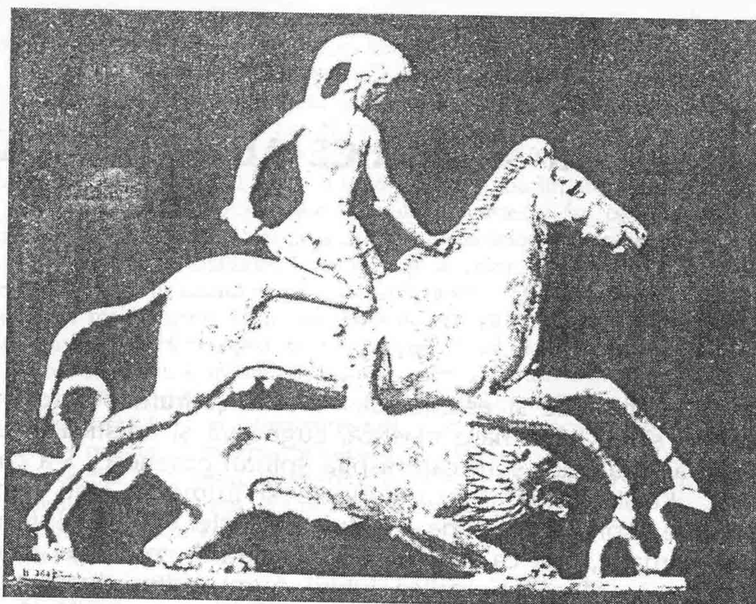
Raportul dintre etic și estetic, dintre bine și frumos a fost unul de interpătrundere și de exprimare plastică, sugestivă și artistică a realităților sufletești, sau a idealurilor spre care aspiră spiritul omenesc. S-a chiar creat termenul de „Kalakagathia" în care binele și frumosul s-au contopit în aceeași noțiune, spre a exprima idealul educației, adică al formării, al dăltuirii ființei umane, atât ca trup cât și ca suflet. Accentul pe care Părinții Bisericii îl acordă „filocaliei", adică iubirii frumuseților duhovnicești, nu exclude, ci implică și desăvârșește pe Kalakogathia.

S-a simțit dintotdeauna nevoia ca valorile filosofice și culturale să fie exprimate și într-o formă artistică, atât prin opere literare, cât și prin pictură, sculptură etc. Și aceasta nu numai pentru a fi mai ușor percepute, știut fiind că un lucru este cu atât mai bine înțeles cu cât cade în percepția mai multor simțuri, cât și din necesitatea de a prezenta într-o formă sugestivă și plastică, cu exemplificări luate din realitatea vieții, tocmai pentru a da mai multă viață și trainicie valorilor culturale pe care le exprimă. La fel și exprimarea simbolică nu banalizează valorile culturale, ci le face accesibile prin adâncirea lor. Le scoate din enunțarea teoretică, abstractă și de multe ori sofisticată, pentru a le imprima sentimente și trăiri reale, spre a le aprofunda înțelesul într-o formă intuitivă.

Astfel, pentru a exprima virtutea cumpătării într-o formă accesibilă și sugestivă, filosofia, mitologia, religia, literatura, pictura, pedagogia, au căutat formulări și redări plastice, din care vom reține câteva.

Formula clasică și primară de a reda plastic și artistic virtutea cumpătării este aceea de frâu, sau de zăbală. Formele iraționale ale sufletului îi aduc sălbăticia, neîmblânzirea. Iar pentru ca fiara sălbatică, neîmblânzită să poată fi ținută alături, i se aplică frâul, sau zăbala, adică virtutea temperanței, care modelează, liniștește, echilibrează, pune frâu sălbăticiei necontrolate și vulcanice.

Mitologia greacă a reținut această imagine de fond și a dezvoltat-o sub forme și aspecte variate și concrete. Astfel sunt pasiunile animalice grotești, care crează dezordinea prin modul lor de a se manifesta. Aceste dezordini sălbatice, bestiale exprimate prin pasiunile iraționale, crează o



Belerofon. Lut ars „din Milo". Circa 475–450. britis Museum.

luptă în ființa omului, care este dotat și cu rațiune. Această luptă este dusă între uman și bestial. Sofrosyne reprezintă victoria umanului, a ordinei, a echilibrului asupra hybrisului, care reprezintă bestialul, haosul, dezordinea. Și din biruința sofrosynei ia naștere civilizația. Astfel, Homer ne prezintă în Odisea (IX, 302, XX, 18–24) imaginea fiarei, a unui animal sălbatic, thymosul, care poate fi înfrânat, prin sofrosyne. Și mai plastică este imaginea lui Platon din „Phaedros" (246 A), unde cei doi cai nărăvași și neîmblânziți sunt conduși de frânele vizitiului reprezentat prin rațiune. Și astfel prin virtutea sofrosynei, mintea (nous) moderează impulsivitatea sălbatică a cailor...

Se spune apoi în mitologia greacă despre Bellerophon că regele Proetos al Tirintului, suspectând o legătură de dragoste înrte erou și soția sa, îl trimite pe Bellerophon în Licia, la regele Iobates, cerându-i acestuia să-l ucidă. Regele îi cere să omoare Himera, un monstru cu corp de leu, din spinarea căruia se înalță un cap de capră, care scotea flăcări și drept coadă avea un șarpe... Încălecând pe calul Pegas, Bellerophon și-a luat zborul și fără prea mare greutate a spintecat Himera[1]. Această biruință a eroului pozitiv e o dovadă și un mod de redare a victoriei sofrosynei asupra bestialității.

Alte imagini din lumea animală pot avea și un caracter pozitiv. Sunt animale care prin comportamentul lor, pot simboliza virtutea sofrosynei sub

diversele ei forme de manifestare. Se apreciază că sophrosyne este asemenea turturicii pentru castitas, concretizată în monogamia respectivei păsări. Este identificată apoi Salamandrei, despre care se spune că locuiește nevăzută în mijlocul flăcărilor, precum sofrosyne în mijlocul plăcerilor spre a le tempera, domoli, liniști. În sfârșit se aseamănă broaștei țestoase, care își duce cu sine casa în spinare. La fel și sofrosyne este virtutea unei bune femei care întreține ordinea casei...

Deși elementele din lumea animalelor sunt cele mai ușor comparabile și identificate cu sălbăticia și bestialitatea pasiunilor întâlnite la om, iar temperanța este virtutea care le moderează și le „liniștește"; sub formă alegorică sofrosyne poate fi întâlnită și în lumea plantelor. Am văzut deja simbolismul râurilor din paradis prezentat de Filon. Tot el, referindu-se la pomul vieții și cel al cunoștinței binelui și răului, identifică virtuțile cardinale cu pomii din paradis... iar Democrit (Frag. 294 DK) îi spune sofrosynei „anthos", adică floarea pomilor din care va ieși rodul așteptat...

Dat fiind faptul că sufletul omenesc este asemenea unui câmp de luptă unde se desfășoară războiul dintre virtuți și vicii, sofrosyne este prezentă și în simbolistica militară. Astfel, poetul latin Prudentius (+ 410) în lucrarea sa „Psyhomachia" (Lupta din suflet) ne prezintă alegoric bătălia dintre virtuțile creștine și viciile păgâne personificate, care se sfârșește cu victoria credinței[2]. În această psyhomachie, virtuțile reprezintă în chip simbolic femei blindate răspândite pe câmpul de luptă... Sub aspect moral, simbolismul trădează realitatea că flacăra libidoului este stinsă nu de apă, ci de o picătură pe care o aruncă pudicitia, adică virtutea care acționează împotriva destrăbălării și desfrâului. Dar imaginea virtuților care intră în luptă împotriva viciilor a fost formulată mai întâi de Sfântul Apostol Pavel (Efeseni 6, 12–17). Virtuțile sunt așezate asemenea echipamentului roman de pe trupul luptătorului, pe sufletul ostașului creștin, războindu-se „cu stăpânitorii întunericului și cu duhurile răutății". Sofrosynei îi va fi consacrată imaginea platoșei de apărare a corpului (figurat a sufletului) și sabia introdusă în teacă. Reprezentarea artistică a luptei dintre virtuți și vicii este răspândită mai ales în arta gotică[3].

Rolul educativ al sofrosynei este redat de Plaut într-o imagine simbolică deosebit de interesantă. Metafora introduce imaginea unei case. Simbolul datează încă din perioada clasică, în care **enkrateia** reprezintă fundația sau temelia (Xenophon, Memorabilia I.5. 4). **Acoperișul casei, construită cu grijă și bine întreținută de părinți (fabai) este sofrosyne**. Tânărul bărbat aflat în această casă cultivă **virtuțile sofrosynei: modestia, verecundia și decorum**. Plecarea lui de acasă în lumea largă a plăcerilor și părăsirea sofrosynei corespunde simbolic cu o furtună violentă, necruțătoare, care smulge cu putere **acoperișul (adică pe sofrosyne)** și ploaia (apa) inundă și distruge interiorul casei...[3a]

Un alt simbol al sofrosynei este cel de podoabă. Nu e vorba de podoabele materiale, ci de cele morale, duhovnicești care se cuvine să

devină trăsături de caracter pentru femei. Ele au fost popularizate de filosofii cinici (D.L. 6, 37), **care arătau că arete trebuie să fie împodobită cu sofrosyne și aidos**. Părinții Bisericii inspirați din sfintele cărți ale Apostolilor au transmis și statornicit această imagine a podoabelor duhovnicești în comunitățile creștine. Astfel, îndemnul Sfântului Apostol Petru, devenise încă din perioada apostolică normativ în viața morală a Bisericii creștine primare: „...Văzând de aproape viața voastră (a femeilor) curată și plină de sfială, podoaba voastră să nu fie cea din afară, ca împletirea părului, ca punerea podoabelor de aur și ca îmbrăcămintea hainelor scumpe, ci omul cel tainic al inimii, în nestricăcioasa podoabă a duhului blând și liniștit, care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu" (I Petru 3, 2–4). La fel spune și Sfântul Apostol Pavel, fără nici o influență străină: „Asemenea și femeile, în îmbrăcăminte cuviincioasă, să se împodobească cu **sfială și cu cuminţenie (aidos și sofrosyne)**, nu cu împletituri de păr sau cu aur, sau cu mărgăritare, sau cu veșminte scumpe, ci cu fapte bune, cum se cuvine femeilor care fac mărturisiri de evlavie" (I Timotei 2, 9–10).

Pe lângă aceste imagini, sofrosyne ca neprihănire constituie și o treaptă din scara virtuților. După cum s-a observat „tema scării este constantă, am putea zice capitală în viața spirituală și în istoria spiritualității"[4]. E întâlnită în religia asiro babilonienilor, egipteni, indieni bineînțeles că și la evrei. „Treptele sau scara reprezintă în toate tradițiile drumul către realitatea absolută"[5]. La evrei a rămas celebră în sine și ca mijloc de inspirație pentru creștini, scara lui Iacob, arătată într-o viziune când a poposit într-o noapte în drumul spre Mesopotamia, unde mergea să-și caute soție: „Și a luat o bucată din piatră din pietrele locului și a pus-o la căpătâi și s-a culcat să doarmă în locul acela. Și a visat un vis, în care se făcea că o scară era potrivită de pământ, iar cu vârful ei atingea cerul, iar îngerii Domnului se suiau și se coborau pe scară..." (Facerea 28, 11–12). Scara reprezintă simbolul legăturii neîntrerupte dintre Dumnezeu și oameni prin rugăciuni și trimișii Săi[6]. Imaginea scării ca urmaș spre Dumnezeu prin virtuți este întâlnită în literatura patristică sub variate forme, dar cel care a sistematizat-o și adâncit-o cel mai mult a fost Sfântul Ioan Sinaitul (sau Scărarul–Climax) supranumit astfel tocmai de la opera sa. Scara cuprinde 30 de trepte, după vârsta Mântuitorului, și prezintă urcușul duhovnicesc din treaptă în treaptă, până la atingerea desăvârșirii în virtute. În treapta (cuvântul) al XV-a este vorba de sofrosyne în înțelesul de castitate, puritate, înfrânare. Ea reprezintă „numele universal (comun) dat tuturor virtuților"[7].

Un alt model de sofrosyne este însăși călătoria pe marea vieții, redată prin barca aruncată de valurile furtunoase ale mării. Horațiu în Odele sale (2, 10) prezintă pe **sofrosyne ca prudența marinarului care evită atât zonele prea puțin adânci de lângă coastă, cât și depărtările mării cu adâncurile ei primejdioase**. Sofrosyne a marinarului evită în prima parte

să lovească coasta mării, iar în a doua parte evită primejdia adâncurilor îndepărtate ale mării.

În același cadru al mării introduce și Virgiliu pe sofrosyne arătând că ea liniștește, calmează (tempereaza) furtunile mării (Aeneida I). Sofrosyne este redată apoi și ca stejarul lovit și aruncat de furtună, dar nu scos din rădăcini (Aeneida IV, 393–396). Tot sofrosyne leagă în lanțuri pe Furor în templul lui Ianus.

Poezia erotică a tuturor timpurilor aseamănă pasiunea dragostei cu o flacără. Sofrosyne (pudicitia, temperantia, castitas) reprezintă forța capabilă să stingă focul. **Poetul bizantin Eustatios** (sec. XII) descrie o **bătălie alegorică între Sofrosyne și Eros**, în care recipientele de foc aprinse de Eros, sunt stropite de Sofrosyne cu rouă din cer.

În epoca medievală și renascentistă, temperantia era cel mai larg răspândită sub forma virtuții personificate, care amestecă apa cu vinul spre a tempera (modera) forța acestuia din urmă[8].

Chiar și numai aceste câteva exemple, ca să nu mai repetăm alegoriile lui Filon din Alexandria, ne oferă o imagine a valorii pe care o prezintă arta în determinarea tensiunilor umane și orientarea lor spre percepția frumuseților spirituale.

– NOTE BIBLIOGRAFICE –

1. Pierre Devambez, Bellerophon, în E.c.g. p. 102–103.
2. Jean Bayet, Literatura latină, trad. rom. Gabriela Creția, București, 1972, p. 787.
3. Vezi mai pe larg: Raimond van Marle, Iconografie de l'art profane au moyen âge et à la Renaissance, Haga, 1932.
3a. H. North, o.c.p. 385.
4. Emil Bertand și André Rayez, Echelle Spirituelle, in Dictionaire de spiritualité, fasc XXV, Paris, 1958, col. 78.
5. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Simbolul scării*, în colecția: Patristica mirabilia, Timișoara, 1987, p. 348.
6. E. Mangenot, Echelle, în Dictionaire de la Bible, publié par F. Vigourox, t. II, 2, col. 1559.
7. Scara Raiului, trad. cit. p. 302.
8. H. North, o.c.p. 386.

CAPITOLUL 12

PRIVIRE SINTETICĂ ASUPRA SOFROLOGIEI CREŞTINE

Din prezentarea până aici făcută putem stabili într-o viziune sintetic comparativă caracteristicile sofrologiei creştine.

De la început se cuvine să precizăm că sophrosyne este o creaţie a umanismului grec. Dacă în religiile şi filosofiile orientale învăţătorul sau înţeleptul era depozitorul tainelor divine, fiind preot, profet, magician sau demiurg, Grecia prezintă pentru prima dată în istorie pe omul gânditor prin el însuşi, care pecetluieşte cugetarea sa cu numele său, nu cu al divinităţii... Astfel filosofia umanistă greacă elaborează tehnica tehnicilor, metoda de a se comporta perfect în toate lucrurile şi împrejurările: **arta de a gândi bine, de a lucra bine, de a vorbi bine**...[1]

Vrând să dea o orientare valorică naturii omeneşti, înţelepţii Eladei descoperă pe sophrosyne ca armonie şi ordine a condiţiei umane, în afirmarea bio-psiho-socio-culturală a persoanei. Ei determină mesotesul ca sănătate, ca temelie şi condiţie sine qua non a dezvoltării fiinţei omeneşti. Ei descoperă în sferele sufleteşti ale omului pe nous (mintea) şi logos (raţiunea) ca un dar divin, aducător de lumină în faţa funcţiilor tenebroase ale firii omeneşti.

Înţelepţii Eladei au descoperit mai departe conştiinţa, ca instanţă aparţinătoare psihicului uman, cu capacitatea de afirmare a discernământului. Iar când acesta se orientează spre descoperirea Binelui, primeşte o orientare etică, ca opţiune raţională şi voluntară. Mai departe, pe plan subiectiv, sineidesis, ca judecător al faptelor proprii reprezintă o angajare socio-culturală a sufletului omenesc, spre determinarea obiectivă a realităţii, într-o desfăşurare axiologică. Astfel, **sophrosyne devine termenul cheie al culturii şi civilizaţiei umane**.

În altă ordine de idei, dat fiind faptul că mesotesul nu se află la mijlocul unei drepte spre a echilibra două extreme dăunătoare firii şi vieţii (hyperbole şi eleipsis), ci pe culmea unei curbe dintre ele, dovedeşte că afirmarea etică este dinamică şi creatoare, nu statică şi pasivă. Adică, nu e o mediocritate care lâncezeşte, ci o infinită căutare de valori. Şi în

această neliniştită căutare creatoare, sufletul dobândeşte liniştea armoniei şi ordinei, prin detaşarea de extremele dăunătoare, şi prin bucuria satisfacţiei ce i-o conferă împlinirea menirii sale.

Pe de altă parte, discernământul determină judecăţi de valoare, care încep pe un plan biologic cu dieta, ca „nomos sophrosynes," spre satisfacerea a tot ce-i este propriu, necesar şi folositor naturii, şi se desăvârşesc pe plan spiritual prin katharsis şi apatheia ca dominante etice care desăvârşesc natura sufletească a omului.

Sofrologia creştină pe lângă caracterul bio-psiho-socio-cultural, primeşte şi un caracter specific, şi anume cel spiritual duhovnicesc, cel de **sfinţenie a sufletului şi a trupului**. De fapt verbul „sophroneo" de unde îşi trage numele sophrosyne, în înţelesul cel mai adânc însemnează a avea **spiritul sau inima sfântă**.

Iar sfinţenia denumeşte ideea de *detaşare*, înţelegând prin aceasta scoaterea sau retragerea unui obiect din uzanţa comună, spre a fi pus în slujba lui Dumnezeu. Când este vorba de om, detaşarea se referă la lume. Ne detaşăm, adică, de toate poftele şi interesele tensionate ale lumii, spre a ne dedica în stare de curăţie sufletească şi trupească iubirii şi slujirii lui Dumnezeu. Astfel sophrosyne este: contientia, pudicitia, castitas.

Starea de sfinţenie a spiritului pe care se întemeiază sofrologia creştină este un proces de profunzime cu caracter purificator, vizând eliminarea oricărei tensiuni care ar tulbura mintea şi echilibrul moral, adică liniştea şi armonia sufletului. De pildă, în relaţiile cu semenii, tensiunea ce s-ar ivi la un moment dat poate fi eliminată nu printr-un simplu act de iertare formală, sau prin împăcarea impusă de lege, ci de iertare „din toată inima" (Matei 18, 35), adică de iertare şi uitare a răului sau a nedreptăţii. Şi apoi mereu uitare (Matei 18, 21–22) pentru a învinge forţa distructivă a sălbăticiei „killer instinctului", generator de irascibilitate, ură şi duşmănie, care acumulând mereu tensiune psihică, degradează echilibrul sufletesc, creând furia bestială care îl va eticheta ca manikos, după cum ne spune şi cuvântul Scripturii: „Este o mare calitate a sufletului să se stăpânească de la ceartă, fiindcă nebunul necontenit se întărâtă" (Pilde 20, 3). Şi pentru ca iertarea şi uitarea să fie permanent viabile, trebuie să izvorască totdeauna din iubire şi să se menţină prin ea. Iar în acest caz, sfinţenia sufletului se manifestă sub forma energiei morale ce merge până la iubirea vrăjmaşului. Astfel, liniştea şi armonia sufletului primeşte aureola desăvârşirii, fiindcă întruchipează sfinţenia lui Dumnezeu, conform chemării Sale: „Fiţi sfinţi, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru sunt sfânt" (Leviticul 19,2; 1 Petru 1,16). „Şi după Sfântul care v-a chemat, **fiţi şi voi sfinţi *în* toată purtarea voastră**" (I Petru I, 15). Adică în concret: „Curăţiţi-vă sufletele (τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες = Animas vestras castificantes) prin ascultarea de adevăr, spre nefăţarnică iubire de fraţi, iubiţi-vă unul pe altul din toată inima, cu toată stăruinţa, fiind născuţi din nou, nu din sământă

stricăcioasă, ci nestricăcioasă, prin cuvântul lui Dumnezeu cel viu, care rămâne în veac" (1 Petru 1,22–23).

1. Discernământul ca primă exprimare a sofrologiei creștine este o determinare a normalității, ca sănătate a rațiunii omenești, ca și capacitatea deosebirii binelui de rău, având în felul acesta și o funcție etică. Dascălii Bisericii accentuează faptul că discernământul ca instanță a conștiinței arată că Dumnezeu a creat binele și nu răul; și ca urmare, binele are existența în sine, iar răul este tocmai „privatio bonis", fiindcă lucrurile sunt bune în sine, dar reaua lor folosire determină răul. De aceea nici păcatul ca rău moral nu este „οὐκ ὄν", ci „οὐκ μή". Nu are, adică, o existență absolută, ci una relativă. Nu poate nega total binele, ci numai relativ, motiv pentru care el poate fi înlăturat, și trebuie înlăturat ca ceva impropriu firii, care-i aduce boala și moartea.

Prin exemple deosebit de plastice și sugestive luate din viața cotidiană, un trăitor filocalic ne ajută să dobândim discernământul, prin deosebirea dintre lucruri și folosirea lor: „...Nu mâncările sunt rele, ci lăcomia pântecului este rea; nu banii, ci împătimirea; nu grăirea, ci grăirea în deșert, nu cele dulci ale lumii, ci neînfrânarea; nu dragostea către ai tăi, ci lenevirea de la cele bine plăcute lui Dumnezeu, ce se naște de aici; nu hainele trebuitoare pentru acopierire și ferire de frig sau de arșiță, ci cele de prisos și de mult preț; nu casele pentru a te apăra cu ai tăi de fiare și de oamenii răi, ci cele cu două sau cu trei nivele (etaje) mari și mult costisitoare... nu a avea prieteni, ci a avea pe cei ce nu sunt spre folosul sufletului; nu femeia este un rău, ci desfrâul; nu bogăția, ci iubirea de argint; nu vinul, ci beția; nu mânia firească dată spre osândirea păcatului, ci întrebuințarea ei împotriva semenilor noștri... nu lumea e rea, ci patimile; nu firea, ci cele contrare firii; nu unirea în cuget, ci unirea pentru a face rău și nu pentru mântuirea sufletului; nu mădularele trupului, ci reaua lor folosire. Căci nu ni s-a dat vederea ca să poftim cele ce nu trebuie, ci ca văzând fapturile, să slăvim prin ele pe Făcătorul... nici urechile pentru a auzi bârfirea și vorbirea netrebnică, ci pentru a auzi Cuvântul lui Dumnezeu și toată vorbirea pe care o auzim de la oameni, de la păsări și de la celelalte, și prin aceasta să slăvim pe Făcătorul..."[1a].

Pe de altă parte, prin discernământ sofrologia creștină promovează valorile morale într-o viziune **integralistă psihologic duhovnicească, ce conduce prin iubire și har spre gnoza creștină**.

Este cunoscut faptul că funcțiile sufletului omenesc determină actul de sănătate printr-o conlucrare judicios proporționată. Sentimentul sau afectul este cel dintâi care pune în mișcare viața psihică și dezvoltă dinamismul sufletesc spre realitate. Rațiunea stabilește viziunea obiectivă a realității. Voința este puterea de acțiune care transpune în faptă conceptele rațiunii. Când una din aceste funcții acționează mai intens sau mai scăzut față de celelalte, apare disproporția, care indică maladia. Funcțiile sufletește corelate și interdependente se orientează etic prin două componente

definitorii ale vieții sufletești: credința și iubirea. Dar la rândul lor și acestea intră în interdependența echilibrului sufletesc dat de cele trei funcții ale sale. De pildă, rațiunea ca determinare obiectivă a binelui, dacă nu este urmată de voință, rămâne un deziderat neîmplinit, iar în lipsa acțiunii optime a sentimentului, pierde elanul dinamic și creator. La fel și voința, determinată de gândirea adormită, naște monștri, iar sentimentul se pierde în exuberanțe nemotivate.

Raportând acum funcțiile sufletului la credință și iubire, putem spune că rațiunea fără credință și iubire, îngâmfându-se în autonomia ei, pierde simțul etic și poate crea dezastre inumane... Dar dacă la credință și iubire se adaugă harul divin, rațiunea primește pecetea și strălucirea chipului lui Dumnezeu. În felul acesta, mintea luminată de credință și străbătută de iubire duce la gnoză, ca modalitate supremă de cunoaștere a realității spirituale.

Credința și iubirea se identifică cu sentimentul, care le dinamizează, dar rămânând numai la sentiment, se pot perverti. Astfel, fără rațiune credința poate să decadă în bigotism și superstiții, iar iubirea poate fi înrobită de viața instinctivă.

La rândul ei, rațiunea fără credința sănătoasă se pierde în tot felul de erezii și păreri personale păgubitoare mântuirii...

Credința și iubirea fără voința „la datorie" rămân realități abstracte. Voința le dă tenacitatea faptei, a acțiunii care „timbrează" caracterul moral. Prin voință credința devine vie, activă, „lucrătoare în dragoste" (Galateni 5, 6), iar iubirea va reprezenta „plinirea legii" (Romani 13, 10). De fapt, majoritatea păcatelor legate de irascibil și pofte, precum și tulburările emoțional nevrotice sunt tocmai maladaii ale voinței. În aceste forme ale avuliei, binele poate fi determinat și acceptat de rațiune lipsind însă puterea de acțiune, rămâne o dorință neîmplinită. Dar, la rândul ei, voința fără credință și iubire se transformă în fanatismul, care pe plan religios determină paradoxul, făcând să ardă rugurile „ad majorem Dei gloriam"!... De aceea, la slăbiciunile voinței se adaugă harul divin, iar diferitele ei forme deteriorate pot fi corectate prin educația ei de către rațiunea luminată de credință.

De aici vedem că sofrologia creștină operează cu rațiunea luminată de credință și pătrunsă de iubire, în armonia sentimentului dinamic și a voinței ca energie a conturării caracterului moral creștin. Și pe toate acestea, sofrologia creștină le pune sub lumina și puterea harului divin, care le conduce la adevărata gnoză, ca o culme a vieții spirituale.

În altă ordine de idei, prin discernământ sofrologia creștină îndeplinește **funcția și orientarea introspectivă de aprofundare și selecție a valorilor autentice ale creștinismului privind adevărul de credință și transpunerea lui în viața duhovnicească, sau într-o formulare apostolică: „a păstra taina credinței în cuget curat"** (1 Timotei 3, 9).

Funcția introspectivă a sofrologiei creștine evidențiază cu discernământ faptul că nu tot ceea ce s-a propovăduit și se propovăduiește în numele

creştinismului constituie adevăr de credinţă. Au fost şi sunt foarte multe erezii, idei schismatice şi păreri personale, care prin enunţarea şi consecinţele lor, nu numai că au creat derută, ci au falsificat şi falsifică credinţa, constituind în acelaşi timp un compromis al învăţăturii creştine şi o periclitare a mântuirii.

Pe lângă aceasta, adevărul de credinţă şi viaţă creştină a fost deformat şi prin falsele profeţii eshatologice, prin mulţimea tradiţiilor neautentice, a practicilor bigote şi superstiţioase, precum şi a promovării fanatice a prozelitismului dezbinator şi ucigaş al credinţei şi dragostei creştine.

Prin funcţia ei introspectivă de aprofundare şi selecţie, sofrologia creştină promovează cu discernământ valorile autentice ale credinţei şi vieţii creştine, descoperite de Mântuitorul nostru Iisus Hristos, crezute şi trăite totdeauna, pretutindeni şi de către toţi închinătorii Domnului constituiţi în Trupul Său tainic, care este Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească.

2. După cum am văzut când am urmărit-o pe sophrosyne în gândirea patristică, ea reprezintă ca înţelepciune practică alături de dreptate, un **atribut moral al lui Dumnezeu** (Sfântul Iustin Martiriul şi Filosoful)[2].

Omul are în el chipul lui Dumnezeu ca un dar al creaţiei, reprezentat de raţiune şi libertate într-o tendinţă a devenirii spre asemănarea lui Dumnezeu. Dacă sophrosyne reprezintă sănătatea raţiunii, ea include şi libertatea ca o capacitate raţională de autodeterminare. Această realitate este dată de faptul că în cadrul chipului lui Dumnezeu, nu pot apărea contradicţii distructive. Chipul este unitar şi armonic, fiindcă reprezintă creaţia lui Dumnezeu, care „nu este al nerânduielii" (1 Corinteni 14, 33), ci toate le-a creat pentru a „funcţiona" în bună rânduială şi în continuă ascensiune spre perfecţiune. Întreaga creaţie ieşită din mâna Creatorului, în toate compartimentele ei este un cosmos şi o harmonia. În felul acesta sofrologia creştină punând libertatea ca o condiţie a faptei morale, va promova o libertate raţională, ca rezultat al acţiunii de ordine şi armonie exercitată de Duhul Sfânt asupra sufletului omenesc. Aceasta este „libertatea Duhului" (11 Corinteni 3, 17) care se orientează spre Dumnezeu ca Principiu al Binelui, spre împlinire şi desăvârşire. Îndreptând libertatea spre Dumnezeu, sofrologia creştină îi imprimă o orientare axiologică: „veţi cunoaşte adevărul şi adevărul vă va face liberi" (Ioan 8, 32). Oferind o interpretare autentică libertăţii, sofrologia creştină o scoate din confuzia tenebroasă a păcatului aducător al dezordinei şi bolii în fiinţa omului şi în deschiderea lui către lume. De altfel, însăşi noţiunea de păcat rdenumeşte greşeala, fiindcă nu „loveşte" ţinta; iar obiectul faptei rămâne fără finalitate afirmativă. El este o orbecăire a dorinţelor şi plăcerilor, care cerându-şi „dreptul" de afirmare în contul libertăţii, falsifică libertatea printr-o satisfacţie derutantă, amplificată într-o insatisfacţie înrobitoare. De aici şi concluzia Mântuitorului: „Cel ce păcătuieşte devine rob păcatului" (Ioan 8, 34). Astfel

vedem că prin eliberarea din păcat se restabileşte chipul lui Dumnezeu în om, încât sofrologia creştină poate să proclame că „anima naturaliter christiana".

Pe de altă parte, dacă „Dumnezeu este iubire" (1 Ioan 4, 16), omul fiind după chipul lui Dumnezeu poartă în fiinţa sa spirituală acest germene al iubirii, care îl defineşte ca persoană cu capacitatea de deschidere, comuniune şi comunicare. Şi astfel în iubirea lui Dumnezeu, omul îşi găseşte şi împlineşte propria-i libertate. Nu o libertate absolută, transcendentă şi structurală, proprie lui Dumnezeu care are existenţa în Sine, ci o libertate relativă şi funcţională izvorâtă şi împlinită în libertatea lui Dumnezeu. „Precum liniştitul lac – remarcă sugestiv şi plastic S. Kierkegaard – îşi are cauza sa şi izvorul ascuns, nevăzut de ochii omeneşti, aşa şi iubirea omului îşi are izvorul ei cel mai adânc în iubirea lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu n-ar fi iubire, atunci n-ar exista nici lacul cel liniştit şi n-ar exista nici iubirea omului. Precum lacul liniştit ia naştere din izvorul ascuns vederilor, tot aşa şi iubirea omului îşi are temeiul ei misterios în iubirea lui Dumnezeu"[3]. Tot în felul acesta se exprimă şi Fericitul Augustin referitor la iubire şi libertate. El spunea scurt: „**Ama et fac quod vis**!" Aceasta înseamnă că iubirea lui Dumnezeu faţă de om şi iubirea omului faţă de Dumnezeu determină libertatea nu ca o „prăvălire" a fiinţei umane în boala păcatelor, ci ca o însănătoşire a ei prin accepţiunea liberă de a se regăsi în iubirea lui Dumnezeu desfăşurată faţă de semeni şi faţă de întreaga creaţie. Primind astfel o orientare axiologică, libertatea se structurează prin sophrosyne ca atribut al sfinţeniei lui Dumnezeu, spre a deveni asemenea Lui.

Iată cum sofrologia creştină aduce în suflet senina şi liniştitoarea iubire a lui Dumnezeu, spre a-i reda raţiunii şi libertăţii autenticitatea chipului Său.

3. Un alt aspect al sofrologiei creştine este **caracterul ei veşnic**.

Faţă de umanismul clasic în care sophrosyne era cultivată în această viaţă şi pentru această viaţă, prin încreştinare ea primeşte un caracter veşnic. S-a remarcat că „omul clasic iubeşte cu pasiune viaţa de aici. El are cultul luminii, îndeosebi al soarelui şi al tinereţii. Priviţi la eroii lui Homer, ai lui Aeschyl şi a lui Pindar. Toţi se luptă, râd, cântă, dansează. Bucuriile vieţii pământeşti nu sunt multe şi nici totdeauna prea mari. Dar ele sunt trăite cu o intensitate rară şi cu un entuziasm vibrant. Exerciţiile gimnastice din nenumăratele palestre ale Greciei, care ţintesc formarea muşchilor, mlădierea corpului şi supleţea psiho-fizică a efebilor şi a fetelor, sunt, de fapt, un cult închinat vieţii. Plastica greacă şi cea romană sunt un imn adresat frumuseţii şi mândriei umane. Grecul şi Romanul clasici nu iubesc lumea de dincolo; pentru că nu iubesc bătrâneţea şi o existenţă de umbre vagabonde în jurul Acheronului sau al Styxului..."[3a]

Nu ne mirăm însă de rezerva spiritului clasic faţă de viaţa de dincolo. După felul cum o concepea era firesc să nu o dorească. Ea nu-i aducea nici o salvare. Era o incertitudine. Chiar un non sens... Creştinismul însă

proclamă pentru prima dată în lume viața veșnică ca o împlinire a sufletului omenesc în comunicarea iubirii lui Dumnezeu ca Persoană, în care își regăsește identitatea de fiu al Părintelui care îi asigură fericirea printr-o neîntreruptă desăvârșire a ei... Și cu toate acestea, fii învierii nu ignoră și nici nu desconsideră viața de aici și de acum. Lumea de acum și de aici, oricât de mult ar fi supusă stricăciunii păcatului, totuși aici și numai aici și acum e locul de pregătire și de acțiune a poporului lui Dumnezeu, iar creștinii ca fii ai împărăției ce va să vină, o anticipează punând în valoare tot ceea ce Creatorul a investit în zidirea Sa. De aceea ei „strălucesc ca niște luminători în mijlocul unui neam rău și sucit..." (Filipeni 2, 15). În această situație, ca o lumină a sufletului, sophrosyne îi aduce curăția și seninătatea, menite să-l conducă spre sfințenia lui Dumnezeu, cu care ea însăși se identifică.

Aspectul duhovnicesc al sofrologiei creștine se orientează și este dat așadar de aspirația sufletului omenesc spre sfințenia lui Dumnezeu, prin care dobândește și el sfințenia. Sophrosyne ca hagneia (sfințenie) reprezintă necontenita strădanie de a descoperi în sufletul omenesc împărăția lui Dumnezeu (Luca 17, 21), „care nu este mâncare și băutură, ci dreptate, pace și bucurie în Duhul Sfânt" (Romani 14, 17).

Dacă înrobirea față de păcat atrage după sine moartea veșnică ca o răsplată dreaptă ce i se cuvine, asemenea bolii incurabile ce destramă viața spre moarte, tot astfel și sfințenia, ca detașare față de păcat și consacrarea lui Dumnezeu, țintește totdeauna spre viața cea nemuritoare existentă în Dumnezeu. Iar la ea ajungem prin împărtășirea din sfințenia lui Hristos, biruitorul păcatului și al morții (Romani 6, 23).

Prin urmare, sofrologia creștină promovează sfințenia vieții de aici într-o perspectivă veșnică, ancorată prin nădejde în tărâmul veșnic al sfințeniei lui Dumnezeu (Evrei 6, 19). Viața pământească e trecătoare, precum trecătoare sunt și bucuriile care o întrețin. Dar constituie o pregătire pentru veșnicia pe care o anticipează printr-o viață de sfințenie. Și aceasta pentru că bunurile vieții pământești nu oferă totdeauna o perspectivă veșnică. De cele mai multe ori ele întrețin poftele înrobitoare ale trupului ce duc spre păcat și spre moarte. De aceea, Apostolul spune că „bucatele sunt pentru pântece și pântecele pentru bucate, dar Dumnezeu le va strica și pe el și pe ele. Iar trupul nu este pentru desfrânare, ci pentru Domnul, și Domnul pentru trup" (1 Corinteni 6, 13). În felul acesta, proclamând libertatea ființei umane, Evanghelia o statornicește pe discernământul care conduce și se împlinește în sfințenia lui Hristos: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi folosesc; toate îmi sunt îngăduite, dar eu nu mă voi lăsa stăpânit (înrobit) de nimic... Trupurile sunt mădularele lui Hristos. Luând deci mădularele lui Hristos, le voi face mădularele unei desfrânate? Să nu fie" (1 Corinteni 6, 12–15). În același timp, sophrosyne ca sfințenie a sufletului, reprezentând o totală dăruire lui Dumnezeu, aduce eliberarea din păcat și deschide ca o euharistie perspectivele veșnicei comuniunii cu

Dumnezeu prin Hristos cel înviat și înălțat în slava Tatălui: „Cel ce mănâncă, pentru Domnul mănâncă, pentru că mulțumește lui Dumnezeu; și cel ce nu mănâncă pentru Domnul nu mănâncă și mulțumește lui Dumnezeu. Căci nimeni nu trăiește pentru sine și nimeni nu moare pentru sine. Căci dacă trăim, pentru Domnul trăim, și dacă murim pentru Domnul murim; deci, și dacă trăim și dacă murim, ai Domnului suntem. Căci și Hristos spre aceasta a murit și a înviat și a trăit, ca să domnească și peste cei morți și peste cei vii" (Romani 14, 6–10).

De aici vedem că numai împărtășindu-ne de sfințenia lui Hristos în această viață pământească, ne vom desăvârși în sfințenia Lui cerească și veșnică. Iar atunci când „Dumnezeu va fi totul în toate" (1 Corinteni 15, 48), sfințenia celor ce s-au împărtășit de slava lui Hristos, va străluci prin spiritualizarea vieții lor în veșnică comuniune cu Dumnezeu, căci „carnea și sângele nu pot să moștenească împărăția lui Dumnezeu, nici stricăciunea nu moștenește nestricăciunea" (1 Corinteni 15, 50).

Dar până suntem încă pe cale, în luptă cu păcatul din lume, cei care sfințindu-și viața au anticipat deja comuniunea veșnicei iubiri a lui Dumnezeu, frumusețea și bucuria a ceea ce „ochiul n-a văzut, urechea n-a auzit și la inima omului nu s-a urcat" (1 Corinteni 2, 9). Unii ca aceștia au datoria să „compenseze" această lume dominată de păcat și stricăciune, statornicind în ea darurile împărăției lui Dumnezeu, și să o convertească spre a-și găsi propria identitate, prin înnoirea și sfințirea tuturor sufletelor care purtând chipul lui Dumnezeu sunt chemate să ajungă la asemănarea cu El. Și aceasta pentru că împărăția lui Dumnezeu deși „nu este din această lume", ea este totuși în această lume și pentru această lume, iar cei ce trăiesc viața în sfințenia lui Dumnezeu sunt mesagerii împărăției Lui. Astfel, caracterul veșnic al sofrologiei creștine este deosebit de actual în „competiția" cu neopăgânismul modern, care scoțând pe Dumnezeu din sufletul omului, elimină noțiunea de păcat, vede viața „hic et nunc" și idolatrizează fascinația vitalului, manifestat prin egoism și plăcere, care degenerează în tot felul de destrăbălări instinctiv animalice, producând în lume numai dezordine și conflicte sociale, familiale, de muncă etc.

De aceea, pentru a depăși zbuciumul de criză în care se găsește viața spirituală a omului modern, aflat în contradicție cu el însuși, cu semenii și cu întreaga creație, se impune cultivarea valorilor veșnice și autentice ale creștinismului. Având ca „ținută porunca dragostei din inimă curată, din cuget bun și din credință nefățarnică" (1 Timotei 1,5), pătrunsă de duhul iubirii lui Hristos și mereu întărită de puterea harului Duhului Sfânt, viața de aici și de acum primește un înțeles și un sens superior și un orizont deschis și luminos în veșnica comuniune a iubirii lui Dumnezeu, care împlinește și desăvârșește aspirațiile sufletului omenesc.

Pe de altă parte, sofrologia creștină, pornind de la faptul că rațiunea reprezintă chipul lui Dumnezeu în om, apreciază în mod cu totul deosebit această capacitate demiurgică a geniului uman, care trezește uimirea și

admirația față de uriașele descoperiri ale științei și tehnicii, menite să ușureze și să fericească viața omului pe pământ. Dar toate acestea nu-i aduc totuși satisfacția așteptată, fiindcă îmbuibarea și prea multa comoditate nu împlinește aspirația sufletului după absolut, ci mai degrabă îl face arid, aducându-i gustul amar și putregăios al neîmplinirii. Trăind numai pentru această viață, omul rămâne un însingurat, care își irosește viața în idealuri efemere și aspirații derutante... Trăind, de fapt, sub imperiul fascinației vitalismului neopăgân modern, prin îndepărtarea și detașarea de Dumnezeu, omul își face idoli din plăceri și pofte trecătoare, care îi dau doar iluzia satisfacției, făcând să trăiască mai mult amărăciunea lor. În fond se adâncește în labirintul existențial, cu iremediabile și tragice conflicte valorice, care finalizează prin dezgust și pesimism morbid. Negăsind sensul vieții decât în acumulări de bunuri materiale prisositoare, și apoi prin risipirea lor în destrăbălări de tot felul, sufletul se golește, se „descarcă" de energie creatoare, și orbecăiește în obsesia patimilor, care înrobindu-l, îl aruncă în declinul animalității instinctive a îmbuibării, sexului și violenței. Detașându-l pe om de zările veșnicei comuniunii cu Dumnezeu, pretinsa fascinație a vitalismului neopăgân modern îl încarcerează în cotidianul zbuciumat al căutărilor în care se adâncește fără finalitate. De aici rezultă zbuciumul sufletesc, cu irosirea energiei prin pendularea monotonă și întunecată de nesfârșitele întrebări fără răspuns... Și cu cât tragicul existențial devine mai obsedant, prin însăși ființarea în lume, viața angoissată pierde orice orizont deschis și luminos, prăvălindu-se spre fatalitatea nonexistenței, spre neantul devorant care îi anulează orice speranță și orice sens de a fi...

4. **Sofrologia creștină operează cu natura umană pătrunsă de harul divin.** Prin harul divin i se transmite naturii umane viața lui Hristos. Iar aceasta are două consecințe: pe de o parte eliberarea de păcatul care „tăvălește" natura în destrăbălare și ruină; iar pe de altă parte, deschiderea perspectivei de îndumnezeire a naturii umane, pe care o împlinește și o desăvârșește în cel mai înalt grad, atât sub aspect sufletesc, cât și trupesc.

5. Sofrologia creștină **oferă un Model concret de sophrosyne în persoana lui Hristos, ca o chemare continuă la atingerea perfecțiunii Lui**, chiar dacă aceasta nu poate fi egalată. Se știe că, fără a deveni gregară, imitația este o caracteristică a sufletului omenesc, impusă de predispoziția lui socială de deschidere, comuniune și comunicare cu semenii. S-a chiar făcut afirmația că „omul este produsul mediului său". Astfel, imitând modelele sale se ajunge la dezastru moral și la prietenii păgubitoare. Citând un scriitor antic, Sfântul Apostol Pavel atrage atenția că „prieteniile rele strică obiceiurile bune" (1 Corinteni 15, 33). Dar Iisus este pentru noi Dascălul – Model și Prietenul cel bun (Ioan 15, 14–15). Și cum orice ucenic trebuie să fie ca dascălul său (Luca 6, 40); și cum prietenul devine un „alter-ego", tot astfel și Iisus Hristos nu rămâne un Model abstract și rece, asemenea unei statui de piatră, ci trăiește în sufletul celor care prin credința

și iubirea lor, primindu-l în viața lor, urmează pilda vieții lui. Prin urmare, fiind fără de păcat, Mântuitorul rămâne Modelul suprem de sophrosyne, iar cei ce sunt ai lui Hristos, „datori sunt precum El a umblat, și ei să umble" (1 Ioan 2, 6). Urmând pilda sophrosynei, se ajunge la imitarea vieții lui duhovnicești, sintetizată în neprihănire și iubire, dobândind astfel printr-un act moral asemănarea cu Dumnezeu „care este iubire" (1 Ioan 4, 20).

6. Urmând modelul vieții duhovnicești a Mântuitorului și tinzând necontenit la asemănarea iubirii lui Dumnezeu, ne împărtășim de viața divină, care va străluci în viața noastră în măsura în care, dăruindu-ne lui Dumnezeu în Duhul Sfânt, ne împărtășim de duhul vieții duhovnicești a lui Hristos. Și aceasta, fiindcă „Dumnezeu este iubrie și cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el" (1 Ioan 4, 16). Prin iubirea lui Dumnezeu dobândim pe sophrosyne ca liniște și armonie a sufletului, pe măsură ca iubirea lui Dumnezeu să se desăvârșească în viața noastră: „fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te"[4]. Sophrosyne ca hesykia nu este aici o liniște statică și amorțită, ci epectatică, într-o continuă devenire, având un orizont veșnic deschis, pe măsură să desăvârșească aspirațiile sufletului omenesc.

7. Sofrologia creștină este un *proces* **spiritual dinamic și creator**. Ea pornește din credința activă, lucrătoare, care se împlinește în dragoste (Galateni 5, 6). Prin credință Hristos locuiește în sufletul nostru (Efeseni 3, 17), și aceasta determină un proces duhovnicesc înnoitor, căci „cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit poftele împreună cu patimile" (Galateni 5, 24). De aceea, „dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi" (11 Corinteni 5, 17).

Este adevărat că harul divin începe și desăvârșește viața duhovnicească și mântuirea. Dar la darul lui Dumnezeu trebuie să adăugăm și strădania noastră. În felul acesta sofrologia creștină devine un **sinergism**, o împreună lucrare a firii cu harul divin, un proces duhovnicesc, un neîntrerupt urcuș spre desăvârșire. După cum am arătat deja, se începe cu credința. Se continuă cu pocăința, ca schimbare de mentalitate și comportament. Aici sophrosyne intervine ca și „**conversio amoris**", adică în schimbarea iubirii care determină o nouă orientare: de la egoismul care te duce în prăpastia destrăbălătorilor, la urcușul spre piscul înseninat și luminos al iubirii lui Dumnezeu. Și pe măsură ce înaintăm în iubirea lui Dumnezeu, hesychia ne inundă mai mult sufletul și ne atrage continuu spre Dumnezeu.

De o importanță deosebită în urcușul duhovnicesc este apoi **privegherea, ca o continuă atenție la tine însuți**. În cadrul sofrologiei creștine ca act sinergic apare pentru conștiință imperativul moral sub o formă interogativă: „Ce ar face Hristos în locul tău?" Iar acest memento nu este o obsesie sterilă, ci un mijloc de cultivare a necontenitei atenții la tine însuți, „până Hristos va lua chip în noi" (Galateni 4, 10). Pentru

atingerea acestui obiectiv, privegherea este în imaginea sugerată de dascălii Bisericii, asemenea paznicului sau santinelei care păzește o fortăreață... iar fortăreața este inima și mintea care trebuiesc păzite de gândurile și ispitele ce duc la păcat. Și tot în acest scop exersăm și necontenita rugăciune, îmbinată cu postul ca exercițiu de echilibrare, armonizare și ordonare a naturii biologice raportată la necesitățile vieții. Prin menținerea trează a atenției și prin necontenita rugăciune urcăm spre **„gymnos noos"**, adică la eliberarea (golirea) minții de gândurile pătimașe și transformarea ei în **„tron al lui Dumnezeu"**. Apoi ajungem la katharsis, ca expresie a curăției sau purificării sufletului. În sensul cel mai elementar al cuvântului, katharsis vizează curăția naturii umane de tot ceea ce nu-i este propriu, necesar și folositor, precum murdăria sau boala pentru corp; sau tulburările, emoțiile și tensiunile dăunătoare sufletului. Prin această purificare, atât trupul, cât și sufletul se „încarcă" cu energie creatoare. Precum înlăturând rugina de pe suprafața unui metal, aceasta devine strălucitoare ca oglinda, tot astfel prin **katharsis înlăturăm din suflet rugina păcatului, spre a-l compensa cu lumina strălucitoare a virtuților, care îi sunt proprii, necesare și folositoare**, fiindcă îi redau sănătatea ca armonie a continuei sale deveniri. Așa precum înlăturând întunericul apare în mod necesar lumina, tot astfel prin katharsis natura omenească devine luminată și încălzită de razele binefăcătoare ale harului, făcând-o să se împărtășească de dumnezeiasca fire (II Petru 1, 4).

În sfârșit, apatheia ca nepătimire este obiectivul și finalitatea sophrosynei ca virtute cardinală. În sofrologia creștină nu e vorba de o apatheia înghețată, nemișcată, ca stânca de granit, cum era ea concepută de stoici. În creștinism apatheia are un caracter dinamic și creator. Ea reprezintă o continuă chemare spre iubirea lui Dumnezeu, și ca urmare, o continuă devenire a sufletului omenesc. Acest caracter epectatic al apatheiei creștine este dat de sfințenia lui Dumnezeu, care mereu ne cheamă la asemănarea ei: „Fiți sfinți, precum și Dumnezeu este sfânt" (1 Petru 1, 16). Ea este mai degrabă, nu atingerea sau ajungerea la un pisc, ci conștiința unei continue deveniri de a ajunge la Piscul ce nu poate fi ajuns. Iar iubirea lui Dumnezeu care ne revarsă în suflet hesykia Sa reprezintă o continuă chemare spre infinita desăvârșire a lui Dumnezeu: „Fiți desăvârșiți, precum și Dumnezeu este desăvârșit" (Matei 5, 48).

În felul acesta, sophrosyne reprezintă un act de totală dăruire lui Dumnezeu, fiindcă ea însăși își are originea și izvorul în iubirea lui Dumnezeu. De aceea, sophrosyne încreștinată devine o întruchipare a neprihănirii, a apatheii lui Dumnezeu, tradusă prin pudicitia și castitas.

8. Sofrologia creștină ca expresie **a spiritualității creștine se îndreaptă spre orice om și spre întreaga creație**. Un suflet pătruns de hesykia divină face din ridicarea sa pe verticală o transmitere a razelor de lumină și căldură pe orizontală. Asemenea unei oglinzi ținută în fața soarelui, formându-și un focar luminos, răspândește razele de lumină și căldură ale soarelui, tot astfel și hesykia izvorâtă din iubirea lui Dumnezeu devine o

realitate „palpabilă" în relațiile cu semenii. Se spune despre un astfel de om înduhovnicit că pe oricine venea la el îl întâmpina cu cuvintele: „Bine ai venit, Bucuria mea! Hristos a înviat!" Asemenea femeii samarinence care după ce a cunoscut pe Hristos ca Fiu a lui Dumnezeu și Mântuitor al lumii, sufletul i-a fost inundat de hesykia, transformată într-un entuziasm misionar, ea devenind asemenea unui apostol, vestitoarea împărăției lui Dumnezeu în lume. La fel și Zacheu după întâlnirea cu Iisus simte în sufletul său acea liniște și pace divină, care îi schimbă viața. Din vameșul necinstit de altă dată, renaște credinciosul-filantrop hotărât să răsplătească împătrit tuturor acelora pe care altă dată din egoism i-a nedreptățit...

Determinată de credință și iubire, sofrologia creștină ca înțelepciune practică primește un caracter specific, scoțând sufletul omenesc din închisoarea lui egocentrică și transformându-l în generozitate și altruism. Dacă în concepția antică megalopsihia, ca „măreție a sufletului", stăpân pe sine însuși în afirmarea valorii sale, este egoist și orgolios, în creștinism megalopsihia va defini măreția sufletului eliberat de sub dominația poftelor și patimilor, devenind prin **agape mărinimos și generos**. Iar locul orgoliului îl va lua **tapeinophrosyne**, ca un model de afirmare a demnității sau valorii sale ca **philantropos**. Astfel, **megalopsihia** devenind o caracteristică a sofrologiei creștine, se concretizează în **caritatea creștină**, încât formându-se adevărate instituții de caritate, au înscris în istorie cele mai înălțătoare pagini pe măsură să demonstreze că sufletul omenesc poartă în sine strălucirea iubirii lui Dumnezeu. În felul acesta, operele de caritate creștină reprezintă pentru sofrologia creștină un adevărat **program de acțiune**, ele înscriindu-se în viziunea înțelepciunii practice creștine, adică a sofrologiei, ca un adevărat cult, fiindcă creștinii văd în fiecare oropsit, marginalizat sau abandonat al vieții, pe Hristos. Cuvintele Domnului sunt pentru ei un imperativ moral și un program de acțiune: „Dacă faceți unuia din acești frați ai Mei mai mici, Mie mi-ați făcut". Ei văd în Hristos nu numai pe Stăpânul vieții și al morții, nu numai pe Dumnezeu de a cărui slavă nu te poți apropia și atinge, ci rămâi înaintea ei ca un mort (Apocalipsa 1, 17), ci până la a doua Sa venire, ucenicii Lui îl întâlnesc mereu pe Hristos în drumul vieții lor, în stare de umilință. Ei sunt conștienți că pot pune mâna pe ranele Lui biruitoare asupra morții, numai dacă mai întâi au pus untdelemn, au legat și au vindecat ranele sângerânde ale acelora prin care Hristos li se arată. Concret vorbind, despre un adevărat urmaș al lui Hristos se spune că săruta chiar și rănile leproșilor, ca și cum ar săruta icoana lui Hristos. Iată cum, ceea ce la un moment dat s-ar putea considera nebunie, sofrologia în noua ei haină creștină face un adevărat act de cult. Și această înțelepciune smerită (tapeinophrosyne) nu înjosește, ci înalță sufletul spre taina cea de nepătruns a iubirii lui Dumnezeu, dătătoare de nespusă strălucire și liniște zbuciumatei vieți umane. Mergând mai departe, nu putem scăpa în uitare pilduitoarele acte caritative ale acelor suflete generoase și jertfelnice care și-au înscris numele în calendarul sfințeniei

creştine prin aceea că, urmând poruncii Domnului că „mai bine este a da, decât a lua", au jertfit totul; toate avuţiile le-au împărţit celor săraci, nevoiaşilor, celor lipsiţi, neputincioşi, aruncaţi la periferia vieţii. Toate le-au dat ca şi lui Hristos, cu inima largă şi deschisă şi plini de iubire, nimic pretinzând în schimb şi neaşteptând de la nimeni nici o răsplată pământească. Sufletul lor a fost pătruns de duhul iubirii lui Hristos, încât au dăruit chiar şi bunurile necesare vieţii lor, având în faţă un singur ţel şi un singur ideal, şi anume de a se asemăna vieţii şi faptelor lui Hristos. Şi astfel harul lui Hristos le-a umplut inima până la revărsare. Simţind bucuria Duhului, au dobândit pacea plină de sfinţenie a lui Dumnezeu, „care depăşeşte toată mintea" (Filipeni 4, 6), ca pe o sophrosyne inundată de har, care le-a alungat din suflet orice tulburare. Sophrosyne transfigurată de har le-a adus în suflet lumina şi căldura izvorâtă din iubirea şi sfinţenia lui Dumnezeu, încât descoperind împărăţia lui Dumnezeu ca pe o comoară de mare preţ, şi-au sfinţit viaţa prin bunurile spirituale ale dragostei lui Dumnezeu cea veşnică şi fără hotar.

În acelaşi timp, sofrologia creştină prezintă marea deschidere a sufletului omenesc spre **înfrăţirea cu întreaga creaţie**. Duhul de viaţă făcătorul, care prin harul divin aduce ordinea în natura omenească, este Acela care a transformat haosul primordial în ordine şi armonie, în cosmos (podoabă, frumuseţe). Duhul este Acela care face ca harul necreat al Sfintei Treimi să pătrundă întreaga creaţie, făcând din ea o necontenită euharistie adusă Ziditorului ei.

9. În contextul celor mai sus arătate, se cuvine să evidenţiem şi **caracterul educativ specific al sofrologiei creştine**.

Este cunoscut faptul că educaţia începe cu bunul simţ. Iar bunul simţ este sophrosyne. Ea înseamnă înfrânarea firii de a nu cădea pradă instinctelor animalice, ca şi sentimentul de sfială şi pudoare, ca raportare la sine şi la semeni, fapt care atrage după sine respectul reciproc dintre oameni. De aici se formează bunele relaţii, liniştea şi armonia între oameni, stabilind ordinea în conduita socială a omului.

Toţi factorii educaţiei acţionează fiecare în felul său şi toţi la un loc pentru ca prin înnobilarea firii, oamenii să devină mai generoşi, iar egoismul feroce şi bestial să fie transformat în altruismul care-i conferă persoanei umane calitatea de a deveni din ce în ce „mai-Om"... Dintr-o astfel de acţiune ia naştere civilizaţia şi cultura omenirii, iar sophrosyne reprezintă termenul cheie ce deschide vistieria valorilor umane. Şi astfel **sofrologia creştină devine adevărata terapie a sufletului omenesc**. Ea reprezintă o continuă modelare, cultivare şi dăruire a naturii umane în scopul formării caracterului moral creştin. Iar aceasta reprezintă statornica modelare a firii şi a comuniunii umane în spiritul vieţii şi al sfinţeniei lui Hristos. Dar la caracterul moral creştin nu se ajunge printr-o simplă învăţare a unor percepte etice, nici simpla creare a unor deprinderi mecanice şi formale, şi nici chiar prin rutinata împlinire a unor acte tradiţionale de cult.

Caracterul moral creştin înseamnă mult mai mult. El este un proces de profunzime care schimbă, care transformă firile viciate şi pătimaşe ale oamenilor. El reprezintă deci o nouă statură morală. La el se ajunge printr-o comuniune de credinţă şi de iubire cu Hristos, prin împărtăşirea vieţii lui Hristos, prin ridicarea de la moartea morală a păcatului, la învierea întru sfinţenie şi dobândirea calităţii de fiu al lui Dumnezeu. Într-o astfel de ambianţă, vameşii devin apostoli, iar păcătoşii devin sfinţi... Nu e vorba, desigur, de o emoţie spontană şi trecătoare, ci de o statornică şi neîntreruptă creştere în duhul vieţii duhovniceşti a lui Hristos. De aceea, caracterele morale creştine nu reprezintă o statornicie înţepenită în deprinderi mecanice, ci finalitatea lor reprezintă tendinţa spre o continuă ascensiune spre dăltuirea personalităţii creştine, adică la sfinţenia fără limite a lui Hristos, prin care devenim asemenea lui Dumnezeu.

Prin urmare, caracterele morale creştine nu sunt rezultatul unor străfulgerări puternice de lumină divină. Convertirile înseamnă într-adevăr o schimbare de mentalitate şi atitudine. Ele pot veni din partea lui Dumnezeu şi a oamenilor lui Dumnezeu. Dar nu reprezintă o finalitate, nici o simplă, mecanică şi înţepenită statornicie, ci un mai degrabă început. Mai precis, un început ce se impune a fi cultivat printr-un proces sinergic de adeziune constantă a voinţei de a întări puterile sufletului, ca necontenit să poată „alerga spre ţinta chemării celei de sus" (Filipeni 3, 14).

Aşadar, fiind într-o continuă formare, caracterele morale creştine reprezintă procese educative. În felul acesta putem vorbi de **rolul educativ al sofrologiei creştine în dăltuirea caracterelor morale**.

Educaţia sofrologică creştină impune la început cumpătarea în întreg comportamentul uman. În mâncare şi băutură postul constituie un exerciţiu, care fără să suprime biologicul, pune stavilă îmbuibării care îngreunând natura, îi aduce nesănătatea fizică şi spirituală. În acelaşi timp, constituind o „abstinentia voluptatum", postul opreşte dorinţele şi plăcerile să se rostogolească în păcat, prin transformarea lor din mijloc necesar vieţii, în scop ce denaturează funcţionalitatea normală a fiinţei umane. În felul acesta natura umană se echilibrează în ordinea devenirii sale. Raţiunea este aşezată la postul de comandă, voinţa devine stăpânire de sine, iar sentimentele se tempereaza sub conducerea raţiunii. Pe de altă parte, îmbinarea postului trupesc cu cel sufletesc devine o terapeutică educativă a sofrologiei creştine de prim ordin. Ea depăşeşte simpla dietă alimentară prin educarea spiritului sub forma abţinerii de la mânie, ură, răzbunare, invidie, mândrie, lăcomie după acumularea bunurilor materiale prisositoare etc. Iar atunci când postul se îmbină cu rugăciunea, cu pocăinţa, cu iertarea şi cu milostenia, **devine un act sacru şi o jertfă vie adusă din iubire lui Dumnezeu**, după îndemnul Apostolului: „**Înfăţişaţi trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu**" (Romani 12, 1). Astfel postul ca jertfire a plăcerilor pătimaşe, ca şi a gândurilor şi sentimentelor potrivnice vieţii duhovniceşti, reprezintă o participare la Jertfa lui Hristos, care „făcându-se pentru noi

păcat" (1 Corinteni 5, 21), a biruit puterea păcatului și a morții, devenind chezășia învierii noastre. De aceea, El se jertfește permanent pentru noi, și participă alături și împreună cu noi, ori de câte ori jertfim păcatul pentru a învia la o viață nouă, întru biruința învierii Sale. Astfel, în jertfa postului care ne sfințește viața ca o actualizare a biruinței lui Hristos asupra păcatului, este prezentă și Jertfa Lui, așa cum – de pildă – în jertfa martirică a lui Felicitas se jertfea Hristos, suferea Hristos, în lupta pe care ea o dădea pentru el. De aceea, martirii mergeau cu o inefabilă bucurie la jertfă, fiindcă nu era jertfa morții dureroase, ci a învierii biruitoare. Din ranele lor învia mereu Hristos și din fireasca lor slăbiciune se naște puterea și biruința noii credințe, încât un apologet creștin putea constata pe bună dreptate că „sanguis est semen christianorum".

De aici vedem că sofrologia creștină stabilește harmonia umană, adică virtutea, prin simțământul adânc de sfială și pudoare în fața declanșărilor instinctive, care târăsc ființa umană spre animalitate. Și astfel este determinată buna cuviință în mentalitate și comportament. Martirii au mers și mai departe, preferând prin eroismul lor moral chiar moartea, decât să aducă „jertfa" propriei vieți morale pe altarul lui Dionysos și Afrodita.

În felul acesta, **rubor** ca și coroana roșie a martiriului rămâne ca o determinare caracteristică a sophrosynei creștine. Iar când rubor încetează, urmează **pudor**, ca și coroana albă a castității (fecioriei).

Au fost însă și exagerări, slăbiciuni și căderi, atât cu referire la rubor, cât și în ce privește pudor. Au fost multe cazuri care au făcut din martiriu un eroism triumfalist, lipsit de iubirea totală față de Dumnezeu; manifestându-se mai mult ca niște acte de „provocare" ale martiriului, pe care însă Biserica nu le-a acceptat, și nici astfel de „eroi" nu i-a primit printre sfinți. Au fost din nefericire și cazuri de slăbiciune, de căderi în fața martiriului, când mulți au renunțat la mărturisirea credinței în Hristos; și dacă apoi au revenit la credință, pe acești „lapsi" Biserica nu i-a alungat, ci i-a reprimit, dar numai după o sinceră și îndelungată pocăință.

Și în privința lui pudor a apărut lipsa de vocație, insuficientul discernământ de a determina și promova după cuviință darul lui Dumnezeu, și astfel de multe ori entuziasmul de la început se prăbușea în eșec și compromis... La cealaltă extremă erau mizoghinii, care urau făptura lui Dumnezeu din cauza neputinței lor de a-și stăpâni pornirile instinctive. Biserica nu i-a acceptat nici pe unii, nici pe ceilalți. De aceea, sofrologia creștină promovează castitatea autentică pornită din vocație, ca și chemare și dar de la Dumnezeu, și cultivată ca o neprihănită seninătate a întregii ființe dăruită din totală iubirea lui Dumnezeu, ca să I se asemene, prin necontenita împărtășire din duhul vieții lui Hristos.

Dar și în practica **ascezei** ca exercițiu al vieții duhovnicești spre desăvârșire, au apărut multe și felurite exagerări nespecifice formării caracterului moral creștin, ca întruchipare a vieții atât de naturale a sfințeniei lui Iisus Hristos.

După cum arătam, sofrologia creștină, aducând ordinea și echilibrul nu promovează **asceza ca distructivă trupului, ci de stăpânire asupra instinctului animalic, care destramă firea în destrăbălări nesăbuite și în dezmăț, pe măsură să-i aducă boala morală, înrobind-o patimilor.** Asceza promovată de sofrologia creștină este asemenea bisturiului care curățește rana improprie firii, dăunătoare și ducătoare la moarte, pentru a însănătoși firea. Asceza reprezintă astfel o **moarte spre viață**; o moarte față de păcat, în favoarea învierii în duhul vieții lui Hristos, care însănătoșește firea, asigurându-i liniștea și seninătatea, prin curățirea de tulburătoarele răni ale păcatului, care o ruinează. Astfel, în viața duhovnicească, asemenea cerului fără nori, pulsează bucuria vieții în Hristos, pe măsură să o conducă spre desăvârșirea ei.

Pe de altă parte, promovând libertatea evanghelică, sofrologia creștină nu face din asceză o activitate obsedantă, care sufocă dinamismul sufletesc. De pildă, deși – postul după cum am văzut – este un act ascetic de jertfă sfântă adusă lui Dumnezeu, nu reprezintă totuși o constrângere, nici o obișnuință de rutină și nici o obsesie chinuitoare. Sofrologia creștină prin discernământ îl concepe într-o formă elastică, discretată, naturală, ca promotor al unei sfințenii sincere și adevărate. Astfel, Sfântul Apostol Pavel spune cu privire la mâncare: „mâncați tot ce vi se pune înainte, fără să întrebați nimic pentru cugetul vostru" (1 Corinteni 10, 27). Punând în aplicare înțeleapta îndrumare apostolică, Sfântul Simion Noul Teolog ne îndeamnă la fel: „Să mănânci cele puse înaintea ta, orice ar fi". De asemenea să bei vinul cu înfrânare, fără cârtire. Iar dacă mănânci singur, din pricină de neputință, mănâncă legume crude și untdelemn... Dacă se întâmplă să stai la masă cu frații evlavioși, să te împărtășești de cele puse înainte, fără deosebire, oricare ar fi ele"[5].

Confirmând prin aplicarea în viață a acestei practici ascetice, cărțile filocalice redându-ne din înțelepciunea săvârșită cu dreaptă socoteală de marii și autenticii asceți-postitori, arată că nu puțini au fost aceia care au întrerupt postul, atunci când au primit oaspeți. Nu pentru a se îmbuiba cu mâncare și băutură, nici pentru a uita sau disprețui postul, ci mai degrabă pentru a evidenția discreția lui, așa cum l-a recomandat de altfel și Mântuitorul când a spus că nu oamenilor, ci lui Dumnezeu trebuie să ne arătăm că postim... În felul acesta acordăm prioritate ospitalității, ca expresie a dragostei creștine. Mâncând alături de cel venit din depărtare, ostenit și flămând, întărești mai mult comuniunea duhovnicească, care te ridică spre comuniunea cu Hristos, după însăși cuvintele Sale: „Dacă doi sau trei sunt adunați întru numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor" (Matei 18, 20). Prin aceasta se adeveresc încă odată cuvintele Apostolului: „Cel ce mănâncă pentru Domnul mănâncă; și cel ce nu mănâncă pentru Domnul nu mănâncă" (Romani 14, 6).

În altă ordine de idei, cu privire la viața sexuală, educația sofrologică creștină așează ca pilon normativ de conduită **contientia și pudiciția**,

combătând aberaţiile sexuale ca pe nişte „patimi de ocară", şi orientând desfăşurarea sexului sub forma intimităţii cuviincioase prin căsătoria binecuvântată de Dumnezeu, ca întemeietoare a familiei creştine, căreia îi fixează un întreit scop: ferirea de desfrânare, ajutătoarea reciprocă a soţilor, naşterea şi educarea copiilor. Dar toate acestea îşi împlinesc menirea prin unitatea de fiinţă a soţilor. „Şi vor fi amândoi un trup", spune Mântuitorul. Aceasta înseamnă **că unitatea trupească şi sufletească nu constă numai în împlinirea interesului material comun, ci are şi un caracter moral, ca unitate de destin şi de jertfă**. Iar iubirea ca temelie a unităţii determină actul de comuniune şi comunicare reciprocă, nu a defectelor, ci a calităţilor dintre soţi, spre a se desăvârşi unul pe altul în duhul vieţii lui Hristos, asigurând în felul acesta un mediu favorabil de educare a copiilor, care se includ în unitatea familială.

S-a pus şi tot mai incitant se pune problema educaţiei sexuale în familie. Deşi această relaţie, **fiind extrem de intimă, are un caracter pudic**, mulţi doresc totuşi să o cunoască şi să o aplice după recomandări oficiale. Şi în astfel de situaţii, din nefericire nu am lipsit extremele. Am indicat în cuprinsul lucrării apariţia multor cărţi care îşi asumă capacitatea şi calitatea de a oferi un model de educaţie sexuală pentru familia creştină. Am văzut însă că reţetele sunt de-a dreptul scabroase, conducând mai mult spre pornografie, decât spre sophrosyne ca echilibru moral. A descătuşa, adică, sexul în „familia creştină" şi a legitima perversiunea, înseamnă a legitima desfrâul familial... Pe de altă parte, la polul opus, sub influenţa diverselor concepţii spiritualiste, mai mult sau mai puţin autorizate se introduc în cadrul familiei creştine forme de austerităţi dure, unilaterale şi chiar neigienice... Punând în exclusivitate procrearea ca scop al căsătoriei şi familiei, unii ca aceştia au pretenţia că astfel proclamă şi cultivă „erotismul pur" sădit de Creator în fiinţa psiho-fizică a omului... În fond se crează derută, slăbind apropierea şi unirea firească a soţilor, determinată de iubirea binecuvântată şi sfinţită de Biserică prin Taina Sfintei Cununii.

Dacă Sofrologia creştină respinge extremele ca dăunătoare, ea va aborda educaţia într-un mod gradat, promovând mai întâi **normalitatea bazată pe firesc, măsură şi decenţă, adică stabilind la început temperanţa, şi apoi ridicarea treptată spre sfinţenie ca împlinire a umanului**, şi nu ca falsificare sau schimonosire a lui. Dacă vom încerca să aşezăm aureola sfinţeniei înainte de stabilizarea sau statornicia normalităţii prin temperanţă, e ca şi cum ne-am hazarda în „aventura" de a asalta piscurile munţilor fără echipamentul adecvat şi fără antrenamentul necesar...

În privinţa ţinutei capilare, a podoabelor şi a vestimentaţiei, educaţia sofrologică creştină aşează **modestia, adică măsura şi echilibrul, propunând astfel frumuseţea naturală**. Nu că ar schimba haina parfumată cu cea fetidă şi zdrenţăroasă, ci pentru că nu este de acord cu extravaganţa, luxul şi indecenţa, care suscită pofta şi plăcerea spre păcat.

La fel cuvântul, ca expresie a fiinţei şi conştiinţei persoanei, precum şi celelalte comportări trebuie să fie ordonate cu bun simţ, cu chibzuinţă, cuminţenie şi dreaptă socoteală: „Cuvântul vostru să fie totdeauna plăcut, dres cu sare, ca să ştiţi cum trebuie să răspundeţi fiecăruia" (Coloseni 4, 6); „Şi orice aţi face cu cuvântul, sau cu lucrul, toate să le faceţi în numele Domnului Iisus, mulţumind pentru El lui Dumnezeu şi Tatălui" (Coloseni 3, 17).

Reţinem dintr-un capitol anterior că pe bună dreptate spunea Platon că există firi de aur, care au ordinea ca pe o sophrosyne (minte sănătoasă dublată de o voinţă energică şi statornică) înscrisă în însăşi sufletul lor. Pentru aceştia nici nu sunt necesare legile. Conştiinţa lor este trează, sigură şi dreaptă, încât „din fire fac cele ale legii". Sunt însă şi firi grosolane, cu conştiinţa laxă şi adormită. Unii ca aceştia se „complac" în dezordinea naturii şi în păcatul care îi ruinează, devenit o „altera natura". Cuvintele şi învăţarea binelui nu-i conştientizează, şi rămân prea slabe ca să-i trezească spre o afirmare pozitivă. Teama, interesul, pedeapsa pot determina la un moment dat schimbarea de atitudine, dar nu totdeauna. Schimbarea de atitudine se întâmplă numai atunci când sunt puşi în situaţia de „a-şi veni în sine". Iar sofrologia creştină în formarea caracterului religios moral porneşte tocmai de aici. Numai dacă recunoaştem şi mărturisim cu cuget smerit (tapeinophrosyne) vina păcătoşeniei noastre în faţa Părintelui ceresc, având deplina încredere în iertarea ce ni se oferă prin jertfa de iubire a Mântuitorului, putem dobândi starea de har, pe măsură să aducă marea înnoire morală, prin schimbarea de mentalitate şi comportament.

De aici începe cu adevărat formarea caracterului moral creştin, care neîntrerupt se dezvoltă prin duhul vieţii lui Hristos spre continua înnoire şi sfinţire a vieţii duhovniceşti. Iar această înnoire duhovnicească se face văzută în chiar cele mai mici şi poate neînsemnate atitudini comportamentale, care fiind străbătute de lumina vieţii lui Hristos, strălucesc în viaţa creştină ca nişte reguli de conduită, pornite însă din conştiinţă, ca un mod natural de manifestare în exterior: **„Fiţi sfinţi în toată purtarea (vieţuirea) voastră"** (I Petru 1, 15). Altfel spus, în tot ceea ce gândiţi şi făptuită, să strălucească lumina lui Hristos; sauîntr-o formă interogativă: ce ar face Hristos în locul tău?... Astfel educaţia sofrologică creştină a chiar formulat un adevărat cod de reguli comportamentale, străbătute de lumina vieţii lui Hristos. Ele pornesc de la dispoziţia sufletului omenesc de a temelui educaţia pe aidos şi sophrosyne. Acestea au apărut mai întâi expuse de către Sfântul Apostol Pavel în epistolele pastorale, sub forma noilor atitudini pe care trebuie să le adopte creştinii în noua lor viaţă duhovnicească, spre a se deosebi de viaţa lor de altă dată. Apoi acest cod a fost sistematizat mai ales de Clement Alexandrinul, Sfântul Isaac Sirul, Isaia Pustnicul şi alţi părinţi filocalici, el devenind până la urmă chiar o anticipare a codului de maniere al civilizaţiei moderne, constituind în acelaşi timp şi obiective educative în instituţiile de învăţământ pentru

înnobilarea firii omenești, orientând conștiința spre adevăr, bine și frumos, iar prin formarea bunelor deprinderi să domine instinctele și dorințele primare venite din zonele întunecate ale firii, și astfel, cel de educat să devină din ce în ce „mai-OM”... Iar educația creștină se vede tot mai necesară în lumea de azi, dominată de sex, violență și îmbuibare, când mulți copii devin părinți, și când crima juvenilă se îndreaptă chiar către forurile de educație...

Astfel putem conchide că educația sofrologică creștină face ca viața lui Hristos să se răspândească în lume, pentru ca eliberând lumea din păcat, să prindă tot mai mult viață împărăția lui Dumnezeu. Caracterele creștine autentice devin astfel „epistola lui Hristos către lume scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul lui Dumnezeu cel viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii” (II Corinteni 3, 3). **Unii ca aceștia reprezintă un „Alter Christus”, spre a împlini în lume misiunea Lui sacră.**

În concluzie, Sofrologia creștină este o pledoarie pentru umanizare, pentru deschiderea spre cultură și civilizație, pentru sacralizare într-o lume desacralizată și secularizată, dominată de neopăgânismul care în locul lui Dumnezeu vrea să întronizeze în conștiința umană stăpânirea instinctivă a poftelor oarbe și a patimilor înrobitoare ce decurg cu precădere din îmbuibare, violență și sex.

În același timp sofrologia creștină reprezintă un îndemn de a ne trăi viața în cinste, modestie și demnitate, făcând din închinarea datorată lui Dumnezeu un model de generozitate a sufletului adresată lumii și vieții prin iubirea jertfelnică a lui Hristos cel înviat și prin puterea Duhului Sfânt, care pe toate le sfințește spre împlinirea menirii lor.

De aceea, dacă dorim să avem o familie temeinic consolidată, care să constituie celula unei societăți sănătoase; și dacă dorim să promovăm o credință luminată, educația sofrologică constituie un ideal și o datorie a familiei, a instituțiilor de învățământ și în special a Bisericii creștine.

– NOTE BIBLIOGRAFICE –

1. Ioan G. Coman, Miracolul clasic, p. 14–15.
1a. Petru Damaschin, Învățături duhovnicești, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, Filocalia, vol. V, București, 1976, p. 127–128.
2. Apologia I, cap. X, Migne, P.G. VI, col. 340.
3. Prof. Dr. D.I. Belu, Despre iubire, Timișoara, 1945, p. 103.
3a. Ioan G. Coman, o.c.p. 26–27.
4. Fericitul Augustin Confessiones, 1, 1, Migne, P.L. XXXII, col. 659.
5. Capete morale 26 și 29, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Filocalia, vol. VI, București, 1997, p. 105–106.

CAPITOLUL 13

CONCLUZII GENERALE

După cum am văzut, noțiunea de „cumpătare”, derivată de la „computo (sau „compito”) înseamnă a socoti, a chibzui, cu judecată, a calcula. Ea indică astfel o acțiune de gândire. De fapt, verbul franțuzesc „penser” (a gândi) derivă de la supinul lui „pendo”, care înseamnă a cântări, a cumpăni. Cumpătarea oferă în acest caz imaginea unei cumpene cu două talere pe care le ține în echilibru.

Având o sferă foarte largă și variată de exprimare, cumpătarea este redată cel mai bine prin sophrosyne, care este prin excelență conceptul care o reprezintă. În sensul cel mai general, sophrosyne redă ideea de sănătate a minții. Mai întâi a fost folosit în repertoriul pareneticii medicale populare, ca o determinare a dietei, care refuză abuzurile în mâncare și beutură. Astfel dieta devine – așa cum spunea Filon – o „lege a sophrosynei”. Definind „sănătatea minții și a cugetului” (Cratyles 411 e), sophrosyne indică cel mai bine ideea de măsură, de cuminţenie, de armonie, de cosmos (rânduială, ordine). „Mi se pare – spune Platon – că sophrosyne este ceea ce îl face pe om moderat și cuminte” (Charmides 160 e). Acest fapt imprimă sophrosynei caracterul de înțelepciune practică, conform căreia se caută cele mai bune mijloace spre a se ajunge la cele mai bune scopuri. Aristotel evidențiază la sophrosyne trăsătura esențială a virtuții ca linie mediană între două extreme dăunătoare vieții: Hyperbole și eleipsis. Sophrosyne este „meson”, adică mijlocul dintre extremele reprezentate de plăceri și dureri (E.N. 11, 1107 b). Măsura este atestată pentru prima dată de către pitagorei, în teoria lor despre proporții, încât „dreapta măsură” (mesotes) devine o noțiune etică. Dar ea a fost elaborată inițial tot de concepția medicală, ce vede în sănătate un amestec judicios proporționat de calități contrare, iar în boli un exces și o insuficiență. De pildă: somn-veghe; saturație-foame. Însă somnul prea mult este un exces, precum insomnia este o insuficiență. La fel, lipsa poftei de mâncare este o insuficiență, pe când nesațiul este un exces. Etica preia acest sens elaborat de concepția medicală și îl transpune pe fundalul axiologic al sufletului omenesc. Astfel, Democrit spune că „în toate e frumoasă media.

Eu nu doresc ce este peste măsură și nici sub măsură" (Fragm. 102). Iar Solon proclamă că „măsura este perfecțiunea tuturor lucrurilor" Revine lui Aristotel meritul de a evidenția mesotesului calitatea de virtute etică, arătând că „virtutea este meditatea, ținta ei fiind măsura justă dintre două extreme... Excesul și insuficiența aparțin viciului, în timp ce virtuții îi este proprie linia de mijloc (E.N. II, 1106 b. 30). Atât de mult prețuiau înțelepții vechi măsura, ca forță creatoare a valorilor spirituale în viața omului și în univers, încât unul dintre ei (Cleobul) se pronunță pe un ton sintetic generalizator „măsura e lucrul cel mai bun"! (D.L. 1, 33). De aceea nu e de mirare că Solon ajuns arhonte în 594 dă Atenei o constituție democratică, tânărul trebuind să păstreze în toată ținuta sa (cuvinte și atitudini) reținere și respect față de cei vârstnici, iar cetățeanul va fi educat ca să-și domine emoțiile, instinctele și pasiunile... Relațiile umane se bazează pe sentința: „meden agan", adică control, echilibru, moderație. Trecând prin criză, se impune polisului grec în relațiile inter-umane încetarea agroganței bogaților, precum și a sclaviei poporului. Se cerea ordinea și liniștea temeluite pe dike și sophrosyne în toate activitățile publice[1]. De aceea, în toate lucrurile se impune măsura („est modus in rebus" – Horațiu), fiindcă măsura, după cum spunea Solon „este perfecțiunea tuturor lucrurilor!"

Vedem de aici că sensul de sănătate a minții pe care îl are sophrosyne în exprimarea măsurii își lărgește mereu sfera valorică. Astfel, ideea de sănătate a minții este dată la Homer de **bunul simț**, care se orientează spre sfială (pudoare) și modestie, concretizându-se în atitudinea de respect.

Sinonim cu sophrosyne ca sănătate a minții este și diakrisisul, ca orientare valorică a conștiinței spre deosebirea dintre bine și rău. Ea este și dreapta judecată, sau dreapta socoteală redată prin „logos orthos".

La polul opus sophrosynei ca sens și funcționalitate este cel de „hybris", care indică luciferul egoism al încrederii în sine, prin sfidarea celor din jur. E starea de impetuozitate, de pierdere a măsurii, a lipsei de control. E o manifestare tumultuoasă lipsită de discernământ și rânduială, asemenea unei învolburare, care depășind zăgazurile, inundă țarinile mănoase și le distruge... Verbul „hybrizein" exprimă o depășire a conduitei cuvenite, un abuz obraznic și lipsit de scrupule, aflat sub imboldul unei trufii nesăbuite și lăcomii nesățioase...

De aceea, pe drept cuvânt putea spune Platon că ideea de „cumpătare seamănă cu o potrivire de sunete, care alcătuiesc harmonia. Ea este un fel de lume a bunei rânduieli. Ea este cosmosul pe care îl conține atât universul, cât și cetatea, și sufletul omenesc, reprezentând o stăpânire asupra plăcerilor și poftelor" (Republica 430 e).

În terminologia filosofică latină reținem modul de redare a sophrosynei de către Cicero și Fericitul Augustin. Astfel, Cicero îl redă prin „temperantia", pe care însă îl socotește insuficient pentru a exprima întreaga gamă de înțelesuri ale sophrosynei. De aceea adaugă și pe

moderatio, modestia și frugalitas. Acesta din urmă cuprinde pe abstinentia. Fericitul Augustin socotește că mama virtuților este frugalitas, formată din modestia (pe care îl deduce de la modus-măsură) și temperantia (pe care îl deduce de la temperies-proporție, echilibru).

Vom trece acum să vedem modul în care a fost interpretată și transpusă în viață virtutea cumpătării de-a lungul vremii, în diferitele credințe religioase și curente filosofice.

De la început trebuie să precizăm că deși omul căzut în păcat, s-a „complăcut" și a căutat mereu dorințele și plăcerile vieții, care de care mai excesive și nesăbuite, totuși oamenii cu discernământ și-au dat seama că această scufundare în pofte nu le aduce decât o satisfacție trecătoare; că pe măsură ce se repetă, ele se amplifică și domină pe om, îl înrobește, făcându-l să decadă în viața animalică, întunecându-i orizontul luminos al demnității sale. În același timp, oamenii cu mintea sănătoasă au observat că poftele oarbe și destrăbălările sunt străine naturii, și ca urmare, îi sunt dăunătoare. Sunt asemenea unor boli care macină viața omului spre neîmplinire și ruină. De aici tendința și stăruința de stăvilire a patimilor înrobitoare prin tot felul de exerciții care să-i dea firii curăția de care are nevoie spre împlinire.

Nu e lipsit de interes a vedea cum omul căzut în păcat, pe lângă zonele întunecate ale conștiinței în care se făcea confuzia dintre bine și rău, în așa fel încât păcatul este ridicat la rang de cult, există și tendințe firești concretizate în concepții și practici menite să-i reducă lumina vieții spirituale prin virtutea cumpătării.

Astfel, *chinezii* prin Confucius promovau autodisciplinarea, prin care înțelegeau că nici cel ce conduce, nici cel ce ocupă funcție în stat nu trebuie să fie stăpânit de patimi rele. Tao este drumul de mijloc și calea de aur. Când plăcerea, mânia, grija, bucuria apar în ordinea *măsurii* devin armonie a sufletului. După Lao-Tzâ, Dao dirijează lumea. Ea este necreată și fără de sfârșit. Ea aduce ordinea în natură și mintea omului. Te este virtutea care înseamnă „debarasarea" de ceea ce este rău și înălțarea prin bunătate, economie și înfrânare.

În *budism,* madiamapratipat este noțiunea care definește calea de mijloc, calea de aur între senzualitate și asceză, asemenea unui instrument muzical, care pentru a reda frumos o melodie, corzile lui nu trebuie nici prea tare întinse, nici prea dur lovite, ci doar cât se cuvine. În budism, suferința (dukkha) este cauzată de tanha (sete), care constă în plăcerea simțurilor, în perpetuare și în extenție (suprimarea vieții). Toate acestea contribuie la nesfârșitul șir al reîncarnărilor. În cartea Katha Upanishad ni se prezintă imaginea sufletului (Ataman) aflat într-un atelaj tras de doi cai nărăvași. Intelectul (buddi) îi dirijează, ținând gândirea (manas) cu hățurile bine întinse.

La *iranieni,* cumpătarea apare ca o virtute împotriva trândăviei. Cocoșul este considerată pasăre sfântă întrucât îi scoală pe oameni ca să

muncească. Postul este un mijloc de curăție, dar nu trebuie exagerat, fiindcă slăbește trupul și îl face neputincios.

Maat, fiica sau mama lui Ra stabilește la *egipteni* armonia cosmică. De la ea se abat cei violenți și dominați de pofte vulgare. În ce privește misterele zeiței Isis, impuneau pentru cei ce participau la ele abstinența sexuală, castitatea și chiar autocastrarea.

În *Roma* antică erau misterele zeiței Cybele „transferată" din Frigia. Ele aveau un caracter penitențial, însoțite de lamentații și rugăciuni într-un zgomot de instrumente. Cei ce le practicau se abțineau de la pâine, carne de porc, pește, vin și chiar unele fructe.

Mai mult ca la alte popoare, *la greci*, virtutea cumpătării se înscrie într-o formă religioasă, literară și filosofică. Astfel, la Eschil, Nemesis era zeița măsurii, care reteza omului orice posibilitate de depășire a destinului, fiind păstrătoarea destinului, combate cu tărie hybrisul, ca orgoliu, aroganță și sfidare, proclamând deviza: „Nimic peste măsură". La Euripide, Hipolitos, vânătorul, învinge pofta prin abstinență sexuală și castitate. Oreste după ce își omoară mama, trăiește un zbucium delirant. În urma unor jertfe purificatoare recapătă liniștea, adică pe sophrosyne. Misterele de la Eleusis au în centru concepția despre Inteligența Eternă, cu sediul în lumea inteligibilă. Ea pătrunde din suflet în trup, aducând purificarea. Ascetismul orfic, care interzice orice hrană animală, era în fond o reacție față de abuzurile și excesele nobilimii grecești.

În altă ordine de idei, trecând la aspectul etic, vom reține că înțelepții Eladei ne-au lăsat cele mai frumoase pagini și interpretări despre cumpătare, virtute la care au ținut atât de mult și pe care au trăit-o în propria viață.

Astfel, **etica milesiană** (sec. VI î.Hs.) introduce pe dike ca păstrătoare a ordinei, care pedepsește depășirea măsurii. În felul acesta, *măsura* va deveni un principiu opus hybrisului.

Pithagoras (582–500 î.Hs.) întemeiază o confrerie în Crotona, ducând o viață cumpătată. El introduce cuvântul „Kosmos" pentru a defini ordinea din noi înșine și din natură. Odinea din polis o numea eukosmia, adică bună rânduială. Dar prin „kosmos" el nu înțelege „podoabă", ca și Parmenide și Hesiod, ci harmonia, adică proporția matematică reprezentată prin intermediul numărului. Virtutea este harmonia, adică biruința raționalului asupra iraționalului. Kosmosul ca harmonie este prin proporția sunetelor muzicale (înălțime, tărie, greutate). De aceea muzica poartă în sine *măsura* și stabilește sănătatea sufletului, adică pe sophrosyne. Muzica duce astfel la katharsis, adică la purificarea sufletului. Așa cum medicina vindecă trupul, tot astfel filosofia vindecă sufletul. Muzica derivă de la Muze, protectoare ale activității intelectuale, fiind prima condiție a civilizației. Ea redă astfel pe sophrosyne și ca ideal al educației intelectuale; în sensul că muzica nu este numai „tehne" („ars"), ci și „episteme" („scientia").

Iar pythagoreismul dă un impuls creator științei, promovând matematica, știința și filosofia cea mai exactă, având la bază precizia numerelor cu care operează ea. Vrednic de precizat este și faptul că pentru ei matematica nu reprezenta în exclusivitate știința care stabilea harmonia cosmică, ci și o practică religioasă, care prin purificare pregătea mântuirea.[1a]

Heraclit din Efes (540–480 î.Hs.) pleacă de la ideea că lumea se află într-o continuă mișcare. „Totul curge!" (spre progres). Lupta contrariilor care determină schimbările în univers sunt determinare *de focul* veșnic viu, care *după măsură* se aprinde și se stinge. Această măsură este sophrosyne. Focul este înzestrat cu inteligență. El poate fi lipsă (hresosyne) sau prisos (koros). Excesul (koros) este fiul lui hybris, ca „depășire a conduitei cuvenite". Dar contradicțiile aflate în univers s-ar afla în stare de haos, dacă nu ar fi *logosul*. El aparține universului și sufletului omenesc. Este Rațiunea cosmică, de unde rezultă panteismul susținut de Heraclit. Logosul înseamnă bună rânduială, măsură, judecată dreaptă, fiindcă simțurile sunt înșelătoare și îl îndepărtează pe om de la logos. De aceea, o judecată sănătoasă (to sophrosein) este cea mai mare virtute.

Pentru **Democrit din Abdera**, lumea și sufletul sunt formate din atomi în mișcare. În creier se află gândirea, în inimă mânia, iar în ficat poftele. Morala lui eudaimonistă se bazează pe *euthymia*, care nu este hedone, ci ataraxia, la care se ajunge prin măsură, fiindcă poftele sunt tulburătoare.

De la **Protagoras** ne-a rămas cunoscuta definiție că „omul este măsura tuturor lucrurilor"... Aceasta înseamnă că valoarea deosebită a omului în univers este dată de faptul că este o ființă rațională, având capacitatea să măsoare. Dar a măsura (metrein) înseamnă a judeca, a aprecia, a evolua. Este sinonim cu „metier", și derivă din sanscritul „matram", în sensul de a măsura, a prețui, a aprecia, a judeca, încât „cogitari est metiri" (Nicolae Cusanus).

Pentru **Socrate** virtutea este o știință. Ea se învață. Există însă și ignoranță (amatheia), care este contrară virtuții. Pentru omul înțelept care se cunoaște pe sine, virtutea este „metretike tehne" (arta măsurii juste), iar cumpătarea ne învață totdeauna să nu facem din plăcere scop, ci mijloc. El spunea astfel: „mănâncă ca să trăiești, nu trăi ca să mănânci".

Divinul **Platon** în „Phaidros" și „Republica" descoperă partea rațională și irațională a sufletului în plastica și sugestiva imagine a stejarului tras de cei doi telegari, având la cârmă pe nous, și stabilește astfel cele patru virtuți, care vor deveni cardinale, și care trebuie să caracterizeze viața morală a cetățenilor în susținerea dreptății în statul ideal. Și fiindcă natura oamenilor este diferită: a unora este asemenea aurului, în schimb a altora este grosolană, dominată de pofte vulgare, cumpătarea vine să o echilibreze și să o înnobileze. În „Charmides", Platon acordă sophrosynei un înțeles etic și intelectual, distingându-i patru sensuri: hesykia, care înseamnă a îndeplini orice lucru cu liniște; aidos, ca sfială și bun simț; „a săvârși ce-i al tău", și ca punct culminant: „cunoașterea de sine".

Dacă Socrate spunea că e suficient să cunoşti binele pentru a-l săvârşi, iar Platon sublinia necesitatea contemplării lui, **Aristotel** pune accent pe deprinderea săvârşirii lui în viaţă. Astfel, el concentrează virtuţile morale în mesotes, şi arată că acestea sunt rezultatul unei rânduieli raţionale, aşa cum cel înţelept le chibzuieşte. Virtutea „de vârf" este dreptatea, iar cumpătarea care pune în rânduială extremele conduce cel mai bine pe om la înfăptuirea ei.

Stoicismul preia de la Heraclit concepţia despre logos, ca Raţiune cosmică, precum şi acelaşi panteism. De aici destinul (eimarmene), căruia omul trebuie să i se supună, fiindcă se integrează şi posedă raţiunea cosmică. Şi tot de aici şi deviza: „a trăi conform naturii". Ei disting însă în natură afectele (pathe), care sunt „boli ale sufletului", şi raţiunea, Logosul, care trebuie să le dirijeze. Astfel, epithymia este dusă la ordine de *sophrosyne*. Şi stăpânind afectele se ajunge la *apatheia,* care oferă sufletului libertatea de gândire şi stăpânirea de sine, care însă la stoici este atât de fermă, de rigidă şi de îngheţată", încât exclude mila şi smerenia din viaţa înţeleptului.

Deşi s-a manifestat reţinerea şi chiar aversiunea faţă *de* **Epicur** „filosoful plăcerii", el a trăit o viaţă foarte austeră şi a văzut în plăcere o „artă de a trăi", socotind *aponia* ca frugalitas şi sobrietas; iar ataraxia, ca simetrisis, autarkeia şi fronesis. Şi eliminând plăcerile grosolane şi vulgare, se orientează axiologic până la katharsis. El se deosebeşte astfel de ceilalţi hedonici, care vedeau plăcerea doar în mişcare, adică în dezlănţuire de multe ori necontrolată.

În sfârşit, **Filon din Alexandria** este un spirit eclectic, stabilind o armonie între învăţătura Vechiului Testament, stoicism şi platonism. Astfel, de la Platon ia distincţia dintre sufletul raţional, sensibil şi nutritiv; precum şi dihotomia cu privire la sufletul raţional şi iraţional. La cele patru virtuţi platonice adaugă credinţa şi pocăinţa. De la stoici ia aspectul negativ al pasiunilor, dar justifică thymosul ca mânie dreaptă a lui Dumnezeu.

Pe lângă aceasta, Filon insistă asupra ascezei pentru stăpânirea poftelor oarbe, identificând dieta cu „nomos sophrosynes".

Am evidenţiat, trecând în revistă, variantele şi multiplele forme ale sophrosynei în gândirea giganţilor înţelepţi ai Eladei, care au descoperit şi trăit acest concept cheie al valorilor culturii şi civilizaţiei umane, spre a putea justifica faptul că prin înţelepciunea lor ei au fost consideraţi de Biserica creştină ca „profeţi naturali", care şi ei au pregătit omenirea pentru primirea unui Răscumpărător. Câştigând admiraţia Sfinţilor Părinţi, înţelepţii antici au rămas motive de inspiraţie pentru ei, încât nu fără temei chipurile lor au fost zugrăvite pe multe din locaşurile de cult creştin, în mod deosebit pe cele întemeiate spre cultivarea ascezei, adică a exerciţiului de dobândire a sophrosynei, şi care sunt mănăstirile, numite pentru acest motiv „asketeria".

Având ca obiectiv desăvârşirea firii omeneşti prin dominarea asupra poftelor oarbe ale firii căzută în păcat, sophrosyne va fi încreştinată, ajungând să exprime noile realităţi duhovniceşti specifice creştinismului.

Temeiul încreştinării ei îl găsim în chiar revelaţia divină a Vechiului şi Noului Testament.

În **Vechiul testament** cumpătarea este dată atât ca o poruncă a lui Dumnezeu, cât şi ca un îndemn al înţelepciunii divine şi umane în buna orientare a vieţii după voia lui Dumnezeu. Mai târziu, în epoca elenistică sophrosyne apare în cărţile sapienţiale ca raţiune bine cinstitoare a omului credincios faţă de legea mozaică, definind „mintea cu cugetare dreaptă (sophron nous)".

În **Noul Testament** sophrosyne ca sănătate a minţii apare ca opusul nebuniei (mania) (Marcu 5, 15; Fapte 26, 25). Apoi este înfăţişată ca „măsura credinţei" (to metron pisteos), opusă hiperfrosynei şi sinonimă tapeinophrosynei (Romani 12, 3). În acelaşi timp este sinonimă cu kosmioaidos şi nefalios (1 Timotei 2, 9; 3, 1; Tit 2, 2), când este vorba de ţinută şi comportare. Ea reprezintă virtutea care echilibrează şi curăţeşte firea de pofte şi patimi destrăbălate, în urma comuniunii cu Hristos (Galateni 5, 24). Ca „roadă a Duhului Sfânt" (Galateni 5, 22), cumpătarea spiritualizează deopotrivă mintea şi trupul, făcându-le „ale lui Hristos" (Coloseni 2, 17; 11 Corinteni 5, 17), spre deosebire de „trupul păcatului" (Romani 6, 6), „mintea cărnii" (Coloseni 2, 18), sau de „trupul păcatelor cărnii" (Coloseni 2, 11). În acelaşi timp, ea este „dreapta socoteală" în atitudinea faţă de realităţile vieţii; „toate să le încercaţi, ţineţi ce este bun" (1 Tesaloniceni 5, 21). De aici vedem că ţinta supremă a sophrosynei este hagneia, adică sfinţenia, prin care devenim asemenea lui Dumnezeu prin Hristos, în Duhul Sfânt.

Sintetizând modul în care **Sfinţii Părinţi** au abordat-o pe sophrosyne, distingem mai multe aspecte:

1. Ea intră în patrimoniul spiritualităţii creştine sub numele de virtute cardinală, dat de Fericitul Ieronim, reprezentând numele (titulatura-eponimia) comun (universal-katolike) al tuturor virtuţilor (Sf. Ioan Scărarul). Este numită astfel nu pentru că ar concentra în sine toate virtuţile, ci fiindcă se orientează spre unitatea sau împlinirea virtuţii „în dragoste, care este legătura desăvârşirii" (Coloseni 3, 14) vieţii în Hristos.

2. Sophrosyne reprezintă unul din atributele lui Dumnezeu alături de dreptate, care îl deosebeşte de zeii păgânilor, robi ai pasiunilor (Justin, Clement Alexandrinul, Titian, Atenagoras, Minucius Felix).

3. Dacă creştinii au fost acuzaţi de imoralitate, apologeţii reacţionează cu promptitudine (Teofil al Antiohiei) arătând că morala creştină este „sophron", pe când cea a grecilor, mai ales prin comportarea desfrânată a femeilor, este „mania" (Titian). Ea este pentru creştini o formă de manifestare a sfinţeniei prin: inocentia, modestia, temperantia, castitas (Minucuis Felix). Dacă ospeţele păgânilor reprezentau un declin în

destrăbălare, cele ale creştinilor sunt cu modestia şi pudicitia (Tertulian, Clement AlexandrinuL). În acelaşi timp, luxul şi înfrumuseţările născocite de femei („omnia artificia" – Ciprian) sunt împotriva naturii şi au ca scop să atragă pe bărbaţi spre desfrâu, făcând din el „uşa de intrare a diavolului", sau „călcarea legii divine" (Tertulian). „Chiar dacă femeile au din fire tendinţa spre împodobire – spune Ieronim – nu poţi întoarce spre cer o faţă pe care Dumnezeu nu o cunoaşte". Faţă de acest „omnia artificia", femeile creştine desăvârşesc natura spirituală a omului prin sophrosyne şi aidos. Gorgonia, spune Sfântul Grigorie de Nazianz a depăşit toate femeile prin sophrosyne, ca manifestare a abstinenţei faţă de orice fel de exagerare.

Tot ca o atitudine faţă de viaţa destrăbălată a păgânilor, creştinii se impun prin **rubor**, coroana roşie a martiriului, şi **pudor**, coroana albă a fecioriei (Sf. Ciprian).

4. Părinţii Capodocieni arată că păcatul strămoşesc al neascultării constă în lăcomia şi plăcerea trupească, fiind o împotrivire faţă de porunca lui Dumnezeu: „să nu mâncaţi". De aici necesitatea sophrosynei de a ţine poftele în frâu prin *castitas* şi *asceză*. Ei proclamă că deviza sophrosynei este: „curăţeşte-te pe tine însuţi".

5. Alături de alte virtuţi, sophrosyne reprezintă voia lui Dumnezeu pentru restabilirea chipului Său în om, conducând spre asemănarea cu Dumnezeu. Astfel, dacă voluptas este „causa pecandi", temperantia este imitarea virtuţii lui Hristos şi a Maicii Sale. Temperantia are două aspecte: sobrietas şi castitas, iar „gratia virginitatis" este „fons et origo pudicitiae (scil. sophrosyne, nn) in quo fonte imago Dei luceat" (Sf. Ambrozie). În felul acesta, prin castitas, sophrosyne conduce prin excelenţă spre esenţa virtuţii ca „summus amor erga Deum" (Fericitul Augustin).

6. Reprezentând virtutea ca mesotesul dintre thymos şi epithymia, sophrosyne stă la temelia caracterului religios moral creştin, care trebuie cultivat din fragedă copilărie (Sf. Ioan Gură de Aur). Ea devine în primul rând un mod al bunei cuviinţe în adresarea către Dumnezeu prin verecundia, pudicitia, contientia şi modestia (Sf. Ciprian). Cumpătarea reprezintă apoi un adevărat mod de viaţă echilibrată şi disciplinată, de bună rânduială, atât în desăvârşirea personalităţii, cât şi în relaţiile sociale (Clement Alexandrinul) ca un mijloc educativ al vieţii în Hristos (Sf. Isaac Sirul).

7. Dat fiind faptul că sophrosyne este virtutea prin care corectăm epithymia, unul din cele patru mari afecte (pathe), e momentul şi locul să vedem care este învăţătura Dascălilor filocalici ai Bisericii despre afecte. Sfântul Grigorie de Nissa şi apoi Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Sfântul Ioan Damaschin pornind de la faptul că Dumnezeu este impasibil, iar omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, arată că afectele nu aparţin naturii sau firii omeneşti de la creaţie. Ele nu aparţin naturii raţionale a omului dată prin creaţie. Ele au apărut după căderea omului în păcat, ca urmare

a decăderii omului din viaţa spirituală a unirii cu Dumnezeu. În urma căderii sufletului în păcat, acesta se mişcă decăzând spre partea biologică, animalică, determinând partea lui iraţională. Afectele conforme firii sunt: pofta după mâncare, plăcerea (de a te hrăni), frica şi întristarea. Acestea sunt ireproşabile, sau nevinovate. Dar când sunt detaşate de raţiune, care reprezintă chipul lui Dumnezeu, ele cad pradă simţurilor, care le impulsionează prin nesaţiul poftei şi al plăcerii. Ele devin în acest caz *contra firii*. Iar această decădere a firii sub dominaţia iraţionalului biologic, când raţiunea şi voinţa au pierdut măsura şi frâul, produc o descumpănire a firii, prin decăderea în animalitate, şi aceasta este numită de Sfinţii Părinţi *„căderea în păcat a trupului"* (to hamartetikon). Dar dacă afectele sunt ţinute în frâu de argumentele raţiunii sănătoase şi sunt exercitate cu măsură, adică cu sophrosyne, ele devin *„favorabile şi necesare firii"* pentru că hrana mai simplă ne produce o plăcere naturală, întrucât ne satisface o necesitate biologică. La fel beutura, prin faptul că ne potoleşte neplăcerea setei, sau somnul prin faptul că reînnoieşte puterea cheltuită prin veghe. La fel şi toate celelalte funcţiuni ale firii noastre, care sunt pe de o parte necesare pentru susţinere, iar pe de altă parte sunt folositoare celor ce se sârguiesc pentru împlinirea virtuţii"[2]. În acelaşi timp, reprezentând mişcări ale sufletului, afectele pot fi chiar *convertite, transformate spre virtute,* de ideea binelui care le dirijează. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că „afectele devin bune în cei ce se străduiesc, atunci când, desfăcându-le cu înţelepciune de cele trupeşti, le folosesc spre câştigarea celor cereşti. De pildă, pofta o pot preface în mişcarea unui dor spiritual după cele dumnezeieşti; plăcerea în bucuria curată pentru conlucrarea minţii cu darurile dumnezeieşti; frica în grija de a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatelor; iar întristarea, în pocăinţa de pe urma răului săvârşit în timpul de aici"[3].

De aici vedem că patimile nu sunt numai „boli ale sufletului" cum spuneau stoicii, ci „mişcarea iraţională a sufletului determinată de ideea de bine sau de rău"[4].

Aşadar, mai întâi a existat în suflet sănătatea minţii dată prin sophrosyne, fiindcă prin ea suntem chipul lui Dumnezeu şi imităm viaţa Lui, şi în al doilea rând, pe plan secundar au apărut pasiunile care au determinat viciile (kakia).

8. Am văzut cum Platon arată în Charmides, că una din formele de manifestare a sophrosynei este *hesyhia,* care defineşte linişte interioară ca rezultat al sănătăţii minţii. De fapt, hesyhia are o origine foarte veche, al cărui început este tocmai *asceza minţii*[5], adică exercitarea minţii de a se elibera de gândurile care o tulbură. Părinţii Bisericii au creat o adevărată teologie isihastă, prin practicarea necontenită a „Rugăciunii lui Iisus" şi împărtăşirea de slava harului necreat al Sfintei Treimi, aducător al *hesyhiei taborice*. Obiectivul acestei împliniri duhovniceşti se realizează prin *curăţia inimii,* ca centrul cel mai adânc al sufletului unde are loc unirea firii cu

harul divin. Dascălii Bisericii au arătat că la această hesyhia se ajunge prin două forme: *nepsis* și *antirrhesis*. Nepsisul înseamnă a fi treaz la minte, conform îndemnurilor apostolice, care asociază pe sophrosyne cu nefalios. Aceasta este privegherea sau atenția = προσοχή, ca păzitoare a inimii și a minții ca a unei fortărețe, adică: φυλακή καρδίας și τήρησις νόος (= paza minții pentru păstrarea curată a duhului). Prosohe[6] oferă imaginea pasnicului, a santinelei, care stă la poarta inimii spre a opri orice gând rău ce vrea să se furișeze în suflet. Există și o metodă îndreptată împotriva gândurilor rele. Aceasta este *cuvântul îndreptat spre Dumnezeu,* precum Mântuitorul însuși s-a împotrivit ispitirii diavolului prin cuvântul lui Dumnezeu. Această *combatere* a gândurilor rele ce bat la poarta inimii și a minții este numită de Părinții filocalici antirrhesis. Ea este rugăciunea, adică: προσευχή. Astfel legătura dintre atenție și rugăciune apare evidentă și prin asemănarea termenilor patristici care le redau. După cum am văzut, atenției i se spune: προσοχή, iar rugăciunii: προσευχή.

Încercând acum o sistematizare sintetică a sophrosynei de pe poziție creștină, apreciem încă de la început că premisele și coordonarea ei ca virtute creștină este dată de cele trei virtuți teologice: credința, nădejdea și dragostea. În același timp, sophrosyne oferă acestora cadrul și echilibrul de aplicare practică în viața creștină. Astfel, prin credință, „Hristos locuiește în sufletul nostru" (Efeseni 3, 18), iar noi fiind pătrunși de duhul Lui (Romani 8, 10) ne înnoim mereu viața duhovnicească după chipul lui (Romani 6, 4). Devenim ai lui Hristos, iar „cei ce sunt ai lui Hristos își răstignesc patimile și poftele" (Galateni 5, 24). Astfel, credința devine pentru sophrosyne un imperativ, un mod de orientare valorică, o măsură a ei, (metrion pisteos – Romani 12, 3).

Pe de altă parte, dobândind o credință luminată de adevărul revelației divine, sophrosyne o ferește de căderea în extremele bigotismului și ale fanatismului. La fel și nădejdea este păzită în a nu cădea în cele două extreme care constituie păcate împotriva Duhului Sfânt; adică în păcatul deznădejdii și cel al prea marii încrederi în iertarea lui Dumnezeu care ți se acordă chiar dacă nu contenești să duci o viață păcătoasă, ceea ce, evident este un abuz...

Față de iubire, sophrosyne se manifestă prin castitas, ca o dăruire totală și integrală lui Dumnezeu. Dar pentru a se ajunge la castitas trebuie mai întâi să dobândim temperantia, înfrânând instinctele primare și minore. Este ceea ce Fericitul Augustin numea „**conversio amoris**", adică renunțarea prin temperantia la iubirea egoistă a plăcerilor și poftelor ducătoare la păcat, în favorul omului nou, care la toate renunță pentru a se regăsi în marea iubire a lui Dumnezeu. Sophrosyne se manifestă apoi și ca iubire față de oameni. Dar la filantropia se ajunge tot printr-o renunțare, înfrânare a poftei și lăcomiei, după modelul primilor creștini, care economisind mâncarea într-o zi sau într-o perioadă de post, o puneau la dispoziția celor nevoiași.

Dintre păcatele împotriva cumpătării am reținut: gastrimarghia și filarghiria. Apoi porneia (desfrâul), care în actualitate prezintă declinul moral în homosexualitate și viol. Mânia sub forma thymosului și a lui orge. În sfârșit, mândria, ca: kenodoxia, hyperifania, filautia și apoi cu formele patologice de narcisism și paranoia.

Privind terapeutica gastrimarghiei, ea se realizează prin folosirea hranei și beuturii până la necesar. Grigorie Sinaitul sintetizând recomandările Părinților, distinge trei faze: înfrânare, care înseamnă să te scoli de la masă până ai mai mânca; îndestulare, când îți satisfaci necesarul de mâncare; și săturarea, care înseamnă o nesațietate și exces. Terapeutica lăcomiei după avuție se realizează prin actemosyne, ca virtute a detașării de bunurile materiale; și eleemosyne; sau caritatea, pe care Sfântul Ioan Gură de Aur o numește „regina virtuților". În terapeutica mâniei un rol important îl are dreapta judecată, care frânează și conduce iraționalul sălbatic spre judecată și echilibru, stingând astfel „explozia" și violența. Mânia poate fi învinsă și prin virtuțile opuse, adică prin blândețe și răbdare. În terapeutica desfrâului un rol important îl are virtutea privegherii, ca atenție la tine însuți, adică la gândul care trebuie să domine instinctul. Apoi prin rugăciune ca și curăție a gândului și prin muncă, adică prin activitatea care convertește patima în energie creatoare. În sfârșit, terapeutica mândriei se realizează prin smerenie, pocăință și iubire universală.

O altă formă de terapie a sufletului se realizează prin educație. Spunea acest lucru cu veacuri în urmă Socrate, când arată că educație este „therapia tes psyhes". Și într-adevăr sophrosyne ca sănătate a minții redată prin bunul simț, pudoare și respect constituie un mijloc educativ spre idealul vieții în Hristos. Ea trebuie cultivată pentru înnobilarea firii și depășirea stării de sălbăticie instinctivă, afirmând condiția umană la cotele cele mai înalte. De fapt, în educație sophrosyne rămâne mijlocul necesar și eficient în realizarea caracterului religios moral creștin. Iar în acest scop trebuie să se aibe în atenție trei lucruri: *natura* umană, care trebuie cultivată; *rațiunea* prin care se face instrucția la nivelul accepțiunii libere și conștiente a principiului ce trebuie însușit și aplicat; și *deprinderile* bazate pe exercițiul continuu și stăruitor.

Punând ca ideal al educației kaokagateia, cei vechi aveau în atenție cultivarea sănătății și frumuseții corporale prin gimnastică, și a frumuseții și bunătății sufletești prin muzică. Iar educația muzicală înseamnă tocmai orientarea spre sophrosyne, fiindcă, așa cum remarca Platon, „armoniile și ritmurile pătrund în sufletele copiilor însuflețindu-le mai multă blândețe și astfel devenind mai mlădioși și armonioși, destoinici la vorbă și la faptă, căci toată viața omului are nevoie de o bună mlădiere și armonie. În afară de aceasta îi trimit și la instructorul de gimnastică pentru ca având trupurile mai sănătoase să le poată pune în slujba unei gândiri folositoare..." (Protagoras 325 d 326 a, b, c).

Spre deosebire de înțelepții Eladei, dascălii Bisericii fixează ca ideal al educației creștine: filocalia, adică iubirea frumuseților duhovnicești. Nu pentru că ar neglija valoarea trupului, ci pentru a da precădere înduhovnicirii, care va impune și spiritualizarea trupului; spre îndumnezeirea integrală a firii omenești; deopotrivă a sufletului și a trupului. Cel puțin aceasta este învățătura părinților filocalici răsăriteni, fiindcă în Biserica Apusului s-a accentuat mai mult mortificarea trupului. Ei accentuau Patimile Domnului la care participă și trupul prin răstignirea poftelor și patimilor. Biserica Răsăritului preaslăvește învierea Domnului de a cărui slavă se împărtășește și trupul, adică întreaga ființă a omului eliberată de păcat și înnoit în viața lui Hristos prin harul Duhului Sfânt.

Sub aspectul educației creștine din perspectiva vieții în Hristos, se are în atenție, nu simpla conturare a caracterului religios moral, ci mai mult, desăvârșirea sau îndumnezeirea naturii umane. În felul acesta educația se referă atât la suflet, cât și la trup. Pornindu-se de la elementarul bun simț, se trece la pudicitia și se ajunge la hesykia, ca împărtășire din slava Sfintei Treimi. Sub aspect trupesc, educația se întemeiază pe askesis, care creeând bunele deprinderi, oferă posibilitatea pătrunderii harului divin, încât trupul devine a lui Hristos (Coloseni 2, 17; 1 Corinteni 6, 15–17; Romani 8, 10–11) și „templu al Duhului Sfânt" (1 Corinteni 6, 19), împărtășindu-se de viața divină. Postul, de pildă, este o „abstinentia voluptatum", care împreună cu rugăciunea și milostenia devin un mijloc de purificare, o „jertfă vie, sfântă și bine plăcută adusă lui Dumnezeu" (Romani 12, 1). Prin acest katharsis al firii biologice se ajunge la castitatea și „golirea" minții de patimi (gymnos noos) și apoi la apatheia. Și astfel „concupiscentia carnalis", ca să vorbim în limbajul lui Augustin se transformă, se convertește în „amor erga Deum". E vorba de o „conversio amoris" începută și susținută de temperantia, care face trecerea de la „to soma ton hamartion tes sarkos" (Coloseni 2, 11; Romani 6, 6) la „kaine ktisis" (11 Corinteni 5, 17), adică la înnoirea firii prin har.

Din cele până aici tratate putem vedea superioritatea sophrosynei încreștinată față de conceptul etic al filosofiei antice.

Enumerăm concret și comparativ următoarele elemente deosebitoare:

1. Cumpătarea privită ca rod al rațiunii duhovnicești, și ca viață în Hristos. Conceptul filosofic al sophrosynei era rodul rațiunii, după cum și-o orânduiește cel înțelept, spunea Aristotel. Dar rațiunea omului căzut în păcat era iscoditoare, înșelătoare, schimbătoare, calculată și vicleană. Sophrosyne ca rezultat al revelației divine este sigură și neschimbătoare, corespunzând atributelor lui Dumnezeu, voii lui Dumnezeu și poruncilor Lui. Ea este, după cum spune Sfântul Apostol Pavel, „metron pisteos" (Romani 12, 3). Deci, față de rațiunea calculată a sophrosynei, morala creștină operează cu rațiunea luminată de credință și de har.

2. Cumpătarea ca trăire conform naturii, și firea cea nouă după har. Este cunoscută deja importanța cu totul deosebită acordată de înțelepții

Eladei naturii în general, și în special „a trăi conform naturii". Dar natura reprezintă nevoile instinctive ale „voinței de a trăi", iar omul păcatului se orientează după legea morală naturală înscrisă în firea (natura) sa. El vedea binele, îl aprobă, dar urmează răul (Romani 7, 19). Voința de a trăi era slăbită și derutată de păcat, de aceea, chiar dacă se dorea desăvârșirea naturii, mulți înțelepți promotori ai sophrosynei cădeau pradă propriilor instincte și plăcerilor oarbe ale firii. În schimb, harul prezintă tocmai puterea refacerii, a restabilirii firii. El reface chipul lui Dumnezeu în om, de aceea omul în Hristos, depășind contradicția naturii sale, poate spune: „pot totul în Hristos care mă întărește" (Filipeni 4, 13). Pe de altă parte, harul Duhului Sfânt primit în Biserică prin Sfintele Taine face din sophrosyne o virtute bisericească menită să curețe firea de păcat, și înnoind-o, să o îndumnezeiască.

3. Perspectiva veșnică a cumpătării. Sophrosyne ca și concept antic are valoare temporală, vremelnică: „Hic et nunc". Creștinismul o interpretează „sub specie aeternitatis". Orice faptă a neînfrânării atrage osânda veșnică (1 Corinteni 6, 9–10), ca „orice cuvânt rostit în deșert" (Matei 12, 36); pe când orice faptă de binefacere, oricât de mică ar fi ea, nu va rămâne fără răsplată și binecuvântarea lui Dumnezeu în veșnicie (Matei 10, 42). Caracterul veșnic al sophrosynei îi oferă certitudine, iar voinței omenești hotărârea și puterea de a o săvârși.

4. „Secundum Deum vivere et secundum hominem vivere". „Oricât s-ar părea de lăudabil faptul că sufletul stăpânește trupul și rațiunea afectele – spunea Fericitul Augustin – dacă nu servesc lui Dumnezeu nu poate fi vorba de o adevărată stăpânire de sine... fiindcă ce fel de stăpân ar putea fi rațiunea care ignoră pe adevăratul Dumnezeu... și desfrânează cu toți idolii încarnați în vicii? Dar și virtuțile pe care unii pretind că le au... sunt pline de mândrie și îngâmfare, încât nici nu trebuie privite ca virtuți, ci ca vicii". De aceea, superioritatea virtuții creștine față de virtutea antică similară o vede Augustin prin „secundum Deum vivere", în creștinism; și „secundum hominem vivere", în filosofia antică[7].

Dar, oricum ar fi socotită, în ultimă instanță și mai presus de orice, sophrosyne rămâne o podoabă a sufletului omenesc, menită să înnobileze și să desăvârșească firea omenească, ca un mijloc de împlinire a virtuților în iubirea lui Dumnezeu. „În suflet – spune Sfântul Vasile cel Mare – se nasc virtuțile prin cercetare stăruitoare, ca o podoabă și o putere a lui, tot astfel, dacă nu există o preocupare deosebită, în suflet apar răutățile firii, concretizate în rușine și slăbiciune; căci ce poate fi mai scârbos decât un suflet pătimaș? Privește la cel mâniat și la sălbăticia din el? Uită-te la cel îndurerat și la umilința și decăderea sufletului lui! De asemenea, cine ar putea privi, fără să roșească, pe cel decăzut din cauza libertinajului și al lăcomiei, sau pe cel care a devenit un om de nimic din cauza temerilor?... Unele podoabe se întrezăresc în întreaga stare a sfântului. Trebuie să ne îngrijim înainte de toate de această podoabă a noastră, pentru ca și Mirele

care este Cuvântul primindu-ne pe noi la Sine, să ne poată zice: **„Tu, care ești lângă Mine, ești numai frumusețe și nici o pată nu este întru tine"** (Cuvântarea Cuvântărilor 4, 7)[8].

În concluzie finală, putem spune că ideea de cumpătare este cel mai cuprinzător și variat exprimată prin sophrosyne... Iar sophrosyne ca sănătate a minții reprezintă permanenta tendință a sufletului omenesc de a ieși din întuneric la lumină... Ea determină condiția de libertate ca și capacitate de autodeterminare conștientă și responsabilă, orientată totdeauna axiologic... Ca virtute ea reprezintă dinamismul creator ce spune NU hybrisului, ca luciferică încredere în sine, ce depășește abuziv măsura și „sugrumă" libertatea devenirii umane, destrămând-o în zonele tenebroase ale firii.

Sofrologia aduce sufletului omenesc seninătatea ca mișcare bine armonizată a minții cu lucrurile și realitatea, împlinind aspirațiile persoanei umane de a deveni „mai OM"... Prin încreștinare sophrosyne reprezintă starea sfântă a spiritului, eliberat de maladiile necumpătării și orientat epactatic prin har spre comuniunea, asemănarea și unirea cu Dumnezeu, prin duhul vieții plină de iubire, sfințenie și putere a lui Hristos cel înviat și a Duhului care le împlinește pe toate.

Pentru frumusețea duhovnicească a sophrosynei încreștinată, mulți creștini și creștine i-au luat și îi poartă numele, sub forma de Eufrosina și Sofron, și nu puțini au împodobit cu acest nume calendarul sfințeniei creștine.

Dă Doamne, tuturor celor ce doresc să-și împodobească sufletul cu această virtute, să-i simtă roadele de liniște, seninătate și bucurie duhovnicească prin harul lui Hristos. Și astfel, sufletul nostru își va găsi liniștea întru Tine, Dumnezeule!

– NOTE BIBLIOGRAFICE –

1. J. P. Vernand, o.c.p. 82–84; 87–88.
2. Sfântul Maxim Mărturisitorul, Răspunsuri către Talasie (55), Migne, P.G. 90, col. 541.
3. Ibidem, col. 269.
4. Sfântul Ioan Damaschin, o.c.p. 114.
5. Anton Dumitriu, Homo universalis, cit. p. 35.
6. Sfântul Vasile cel Mare i-a închinat o omilie intitulată: „προσχε σεαυτω" Migne, P. G. 31, col. 197–217.
7. De Civitate Dei, XIX, 25, Migne, P. L. 41, col. 758.
8. Omilie la Psalmul 29, 8, Migne, P. G. 29, col. 316–371.

BIBLIOGRAFIE

1. DICȚIONARE – ENCICLOPEDII – LEXICOANE

G.W.A. LAMPE, D. D., *A patristic greek lexicon,* Oxford, 1961.
H. G. LIDDELL – R. S. SCOTT, H. S. JONES, *A Greek English Lexicon,* Oxford, 1940.
Dictionnaire de Spiritualité asceticue et mistique, Paris, 1957.
WALTER BAUR, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch,* Berlin–New-York, 1971.
GHERHARD FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neunen Testament,* Stuttgard, 1964.
Dictionnaire de la Bible, publié par F. Vigouroux, Paris, 1926.
Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris, 1946.
Dictionnaire de Spiritualité ascetique et mistique, Paris, 1991.
Enciclopedia civilizației grecești (trad. Ioana și Sorin Stati) București, 1970, (prescurtat: E.c.g.).
PAULOU DRANDACHE, *Megale Ellenike Enkylopaideia (tomos enatos), Oreskeutike kai ethike enkyklopaideia (t. VIII),* Atena, 1966.
Dicționar enciclopedic de Psihiatrie (în colaborare), București, 1988.
Mic dicționar filosofic (ed. II), București, 1973.
Dicționar de Teologie Ortodoxă – Pr. Prof. Dr. Ion Bria, București, 1981.
Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mistique, Tome X, Paris, 1980.
Historisches Wörterbuch der Philosophie, herausg, von Jaochim Ritter und Karlfried Grunder, Band 5, Basel, Stuttgart, 1980.
Lexikon für Theologie und Kirche, herausg von Josef Höfer, Rom, und Karl Rahner, Innsbruck, vol. 7, Freiburg, 1962.
Neues Lexikon der Christlichen Moral, herausg von Hans Günter Virt, Innsbruch – Wiena, 1990.
Wörterbuchdes Christemtums, herausg von Volker Drehsen, Gütersloch, 1988.
Lexikon der Ethik, herausg von Otfried Höffe, München, 1977.

2. OPERE FILOSOFICE

DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* (trad. din limba greacă de acad. prof. C. I. Balnuș), București, 1963.
FILOSOFIA GREACĂ PÂNĂ LA PLATON – partea I, București, 1979.
FILOSOFIA GREACĂ PÂNĂ LA PLATON, vol. II, partea a II-a (Mărturii doxografice despre biografia și doctrina lui Pythagoras; Elemente ale doctrinei anonime. Introducere, traducere și note de Mihai Nasta, București, 1979.
FILOSOFIA GREACĂ PÂNĂ LA PLATON, secțiunea a V-a, vol. I, partea a II-a, (trad. și note de Adelina Piatkowschi și Ioan Banu, București, 1979.

HERACLIT DIN EFES: *Colecția de texte filosofice* (de N. Mihăilescu), București, 1950.
HERACLIT DIN EFES (de Ioan Banu), București, 1963.
LEUCIPP-DEMOCRIT (de N. Mihăilescu), București, 1950.
FRAGMENTELE PRESOCRATICILOR (traducere, introducere și note de Simina și Constantin Noica), Iași, 1974.
SOCRATE (de I. Brun), Paris, 1969.
XENOFON, *Amintiri despre Socrate* (traducere Grigorie Tănăsescu), București, 1987.
CHARMIDES (Platon - Opere, vol. I), (Notă introductivă, traducere Simina Noica) București, 1974.
GORGIAS (Platon – Opere, vol. I), (traducere, introducere și note de Alexandru Cizek), București, 1974.
CRATYLOS (Platon – Opere, vol. I) (traducere, note Simina Noica, București, 1974).
PLATON-CRATYLE (traducere L. Merdiere), Paris, 1931.
PLATON-CRATYLOS (traducere O. Apelt), Leipzig, 1922.
PHAIDON (Platon - Opere, vol. IV – Interpretare Constantin Noica; Lămuriri preliminare și note de Manuela Tecușan), București, 1983.
PHAIDROS (Platon – Opere, vol. IV Lămuriri preliminare, introducere, traducere și note de Gabriel Liiceanu), București, 1983.
REPUBLICA (Platon – Opere, vol. V – traducere, interpretare, lămuriri preliminare și note de Andrei Cornea), București, 1986.
ETHICA NICOMAHEA (text original stabilit de L. Bywater), Oxford, 1984.
L'ETHIQUE À NICOMAQUE (R.A. Gauthier – J. Y. Jolif), Paris, 1970.
ETICA NICOMAHICĂ (traducere, studiu, introducere, comentariu și index de Stela Petecel), București, 1988.
FILON DIN ALEXANDRIA, *Les Oeuvres (publié sous le patronage de l'universitè de Lyon* – tom. 11–12, traduit par Jean Gorez), Paris, 1962.

3. OPERE PATRISTICE ȘI FILOCALICE

SCRIERILE PĂRINȚILOR APOSTOLICI

DIDAHIA;
SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL: *Epistola către Corinteni;*
IGNATIE TEOFORUL (Epistola către Efeseni și Epistola către Filipeni;
EPISTOLA CĂTRE DIOGNET (traducere, note, indice de Pr. D. Fecioru), (P.S.B.1 – București, 1979).

APOLOGEȚII DE LIMBĂ GREACĂ

IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, Apologia I (Migne P.G. VI); Apologia a II-a (Migne P.G. VI);
TEOFIL DIN ANTIOHIA, Ad Autolicum (Migne P.G. VI), (traducere, note și indice de Pr. Prof. D. Fecioru), P.S.B.2 – București, 1980.
ARISTIDE, Apologia (trad. Pa. Prof. D. Fecioru, rev. M. B. 7–8/1983, p. 412–436).

APOLOGEȚII DE LIMBĂ LATINĂ

MINUCIUS FELIX, Octavius (Migne P.L. III); TERTULIAN: *„De praescriptione haereticorum* (Migne P.L. II); Apologeticus ad gentes pro christianis (Migne P.L. I); De cultu feminarum (Migne P.L. I).

SFÂNTUL CIPRIAN, *De zelo et livore* (Despre gelozie și invidie), (traducere, note și indice de Prof. Nicolae Chițescu, Eleonor Constantinescu, Paul Papadopol și Prof. David Popescu), P.S.B.3, București, 1981); *Liber de habitu virginum* (Migne P.L. IV); De dominica oratione (Migne P.L. IV);
LACTANȚIU, *Divinae Institutiones* (Migne P.L. VI).

ȘCOALA ALEXANDRINĂ

CLEMENT ALEXANDRINUL, Pedagogul (Mgne P.G. VIII) – (traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru), P.S.B. 4 – scrieri – partea întâi, București, 1982; Protrepticul (Cohortatio ad gentes); Stromatele (traducere, cuvânt înainte, note și indici de D. Fecioru), (P.S.B. partea a doua), București, 1982; ORIGEN: *Omilie la Ieremia* (Migne P.G. XIII).
SFINȚII PĂRINȚI CAPODOCIENI: 1. SFÂNTUL VASILE CEL MARE: *Omilii la Psalmi* (traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru), P.S.B. 17, București, 1984; Omilia *„la seama la tine însuți"* (Migne P. G. XXXI); *Omilia contra bețivilor* (Migne P. G. XXXI); Omilia 29, 8; 48, 1 la Psalmi (Migne P. G. XXIX); *Omilia împotriva mânioșilor* (Migne P. G. XXXI); *Omilia către tineri: cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor elini* (Migne P. G. XXXI); *Comentariu la profetul Isaia* (Migne P. G. XXX); Omilia VI *„Despre lăcomie"* (trad. cit. P.S.B. 17, p. 399–408). 2. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ: *Omilie contra mâniei* (Migne P. G. XXXVII); *Cuvântarea a VI-a împotriva lui Iulian* (Migne P. G. XXXV). *Oratio 45 in Sanctum Pascha* (Migne P. G. XXXVI); Oratio II, *De hominis structura* (Migne P. G. XLVI). 3. SFÂNTUL GRIGORIE DE NISSA: *Despre viața lui Moise* (trad. Pr. Ioan Buga); *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor; Despre Fericiri; Despre Rugăciunea Domnească* (trad. și note de Pr. Prof. D. Stăniloae), (Migne P. G. XLIV) – P.S.B. 29, (Scrieri – partea întâi), București, 1982; *Omilia IX la Cântarea Cântărilor* (Migne P. G. XLIV).
SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Despre slava deșartă și cum trebuie părinții să-și crească copiii* – Introducere, text critic, traducerea și note de Anné Marie Malingrey (Sources chrétiennes, 188), Paris, 1972; *Omilie la Epistola I Corinteni* (Migne P. G. LXI); *Comentar la Psalmi* (Migne P. G. LX); *Omilia 17, 3 la Efeseni* (Migne P. G. LXI); *Omilia 14, 5 la I Cotinteni* (Migne P. G. LXI); *Omilia 12 la Epistola către Romani*, traducere Arhim Th. Athanasiu, București, 1906
ASTERIE AL AMASIEI: *„Cuvânt contra lăcomiei"* (Migne P. G. XL).
SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere D. Fecioru, *„Izvoarele Ortodoxiei"* Nr. 1, București, 1938.

PĂRINȚII BISERICII LATINE

SFÂNTUL GRIGORIE CEL MARE: *Moralia* (Migne P. L. LXXV); *Liber Regulae Pastoralis*, (traducere Pr. Prof. Dr. Alexandru Moisiu), Sibiu, 1987;
SFÂNTUL AMBROZIE: *De officiis ministrorum* (Mine P. L. XVI); *Exortatio virginitatis* (Migne P. L. XVI) *Liber De vidius* (Migne P. L. XVI); *De virginibus* (Migne P. L. XVI); *Psalmul 118, 14* (Migne P. L. XV).
FERICITUL IERONIM: *„De viris illustribus"* (Migne P. L. XXIII)); *Epistola 66* (Migne P. L. XXII); *Epistola 130* (Migne P. L. XXII); *Epistola 70* (Migne P. L. XXII); *Epistola 54 către Furia* (Migne P. L. XXII); *Epistola 128 către Gaudentius* (Migne P. L. XXII).
FERICITUL AUGUSTIN: *De Civitate Dei* (Migne P. L. LXI); *Comentar la Psalmi* (Migne P. L. XXXVII); *De Moribus Eccl.* (Migne P. L. XXXII); *De Musica* (Migne P. L. XXXII).

PĂRINŢII FILOCALICI

EVAGRIE: *Capete despre deosebirea patimilor şi a gândurilor,* Filocalia, vol. I, traducere Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947 (Migne P. G. XXIX);
MARCU ASCETUL: *Răspuns acelora care se îndoiesc despre Dumnezeiescul Botez,* Filocalia, vol. I cit.
SFÂNTUL IOAN CASIAN: *Despre Aşezămintele Mănăstireşti şi despre tămăduirile celor opt păcate principale,* traducere de profesor Vasile Cojocaru şi Prof. David Popescu (P.S.B.), Bucureşti, 1990 (De conebiorum institutis, Migne P. L. XLIX); *Despre cele opt gânduri ale răutăţii* – Filocalia, vol. I, cit.; *Cuvânt despre Sfinţii Părinţi din Skit,* Filocalia, vol. I cit.; *Despre duhul desfrânării şi al poftei trupeşti* – Filocalia vol. I cit.; *Despre mânie,* Filocalia, vol. I cit.;
MACARIE EGIPTEANUL: *Omilii duhovniceşti,* traducere Pr. Prof. Dr. Constantin Cornitescu (P.S.B. 34), Bucureşti, 1992;
SFÂNTUL IOAN SCĂRARUL: *„Scara* (traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae) Filocalia, vol. IX, Bucureşti, 1980; *Scara Raiului* (traducere, introducere şi note de Mitropolit Nicolae Corneanu) Timişoara, 1994 (Migne P. G. LXXXVIII);
SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste, suta a doua, a treia, a patra* – Filocalia, vol. II (traducere Pr. Prof. D. Stăniloae, Sibiu, 1947); *Răspunsuri către Talasie,* Filocalia vol. III (traducere Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae), Sibiu, 1948, *Ambigua* (traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae (P.S.B. 80), Bucureşti, 1983;
ISAAC SIRUL: *Cuvinte despre sfintele nevoinţe,* (traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae) – Filocalia vol. X, Bucureşti, 1981; *Despre suflet şi despre patimi,* Filocalia vol. X, cit.; *Cuvântul VII despre rânduiala şi aşezarea noilor începători (novicilor),* (traducere Diac. N. Corneanu) în *„Foaia Diecezană",* nr. 36–37/1947;
GRIGORIE SINAITUL: *Capete foarte folositoare în acrostih. (Despre mâncare),* Filocalia, vol. VII, (traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae) Bucureşti, 1977.

4. **STUDII ŞI ARTICOLE**

ANDRU VASILE, *Viaţa ca semn,* Bucureşti, 1989.
AUBENQUE P., *La prudence chez Aristote,* Paris, 1963.
BACIU IOAN, *Fiziologia în viaţa omului contemporan,* Cluj, 1971.
CALCA (diac. prof.) NICOLAE *Istoria Filosofiei antice,* Bucureşti, 1982.
BANU IOAN, *Fizicalismul iniţiaţilor* – studiu istoric în „Filosofia greacă până la Platon", Bucureşti, 1979.
BARRY ROBERT, *Christian Ethics and Secular Society,* Hodder and Stoughton, 1966.
BAYET JEAN, *Literatura latină,* trad. rom. Gabriela Creţia, Bucureşti, 1972.
BELU (preot, prof.) DIMITRIE, *Inima curată,* în rev. „Studii Teologice", V (1952) nr. 5–6.
Idem, *Despre iubire,* Timişoara, 1945.
BOLLNOW FRIEDRICH OTTO, *Wesen und Wandel der Tugenden,* Frankfurt am Main, 1958.
BONN HENRI, *La sophrologie: une revolution en psychologie, pedagogie, medicine,* Paris, 1976.
BOOR W., *Die Brife an die Philipper und Kolosser,* Verlang R. Brokhaus Wuppertal, 1969.
BOULANGER A., *Orphée Raportd de l'orphism et du christianism,* Paris, 1925.

BRES YVON, *La Psichologie du Platon,* Paris, 1968.
BRIA ION, *Credinţa pe care o mărturisim,* Bucureşti, 1987.
BUCEVSCHI (diac. prof.) OREST, *Iisus Hristos în viaţa duhovnicească,* rev. „Studii Teologice" nr. 7–8/1995.
BUFFIERE FELIX, *Miturile lui Homer în gândirea greacă* (traducere Gh. Ceauşescu), Bucureşti, 1987.
CARCOPINO JEROM, *Viaţa cotidiană la Roma în apogeul imperiului* (traducere Cicerone Theodorescu), Bucureşti, 1979.
CARLYTE TH., Muncă, sinceritate şi tăcere, trad. C. Antoniade, Bucureşti,1919.
CARREL (Dr.) ALEXIS, *Omul, fiinţă, necunoscută,* trad. Lia Busuioceanu, f. a.
CARRITHERS M., *Buddha* (traducere Vlad Russo), Bucureşti, 1996.
CÂNDEA VIRGIL, *Raţiunea dominantă,* Cluj Napoca, 1979.
CHIALDA M., *Învăţături moral sociale în carta Proverbelor lui Solomon,* în „Studii Teologice", nr. 1–2/1995.
COMAN (preot prof.) I. G., *Teoria Logosului în Apologiile Sfântului Iustin Martirul şi Filosoful,* Bucureşti, 1942.
Idem, *Probleme de Filosofie şi Literatură Patristică,* Bucureşti, 1995.
Idem, *Miracolul clasic,* Bucureşti, 1940.
Idem, *Creştinismul şi bunurile materiale,* în rev. Studii Teologice, nr. 3–4/1949.
Idem, *Mânia şi fenomenologia ei în literatura patristică,* în rev. „Studii Teologice" nr. 7–10/1976.
Idem, *Erosul platonic,* rev. „Gândirea" nr. 10/1940.
Idem, *Frumuseţile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică,* Timişoara, 1988.
Idem, *L'idée de la Némésis chez Eschyle,* Paris, 1931.
COMAN GAROAFA, *Mâncăruri şi dulciuri de post,* Bucureşti, 1994.
COMARNESCU P., *Kalokagathon,* Bucureşti, 1985.
CORNEANU (Mitropolit) NICOLAE, *Patristica mirabilia* (Pagini din literatura primelor veacuri creştine), Timişoara, 1987.
Idem, *Cenzura luxului feminin,* colecţia cit. p. 229–313.
Idem, *Simbolul Scării,* colecţia cit. p. 347–384.
Idem, *Studii patristice* (Aspecte din vechea literatură creştină), Timişoara, 1984.
Idem, *Filosofia în concepţia Sfinţilor Părinţi,* în colecţia cit. p. 61–71.
Idem, *Creştinismul primar şi filosofia antică,* în colecţia cit. p. 71–82.
Idem, *Biserica şi filosofii elini,* colecţia cit. p. 85–91.
Idem, *Fericitul Augustin şi Platon,* colecţia cit. p. 91–97.
Idem, *Quo vadis?* (Studii, Note şi Comentarii teologice), Timişoara, 1990.
CREŢU G., *Morala eudaimonistă,* Bucureşti, 1906.
CUES NICOLAS, *Oeuvres choisies* (traducere şi prefaţă de Maurice Gaudillac), Paris, 1942.
CUMONT FRANZ, *Les religions orientales dans la paganism romain,* Paris, 1929.
DANIEL C., *Gândirea egipteană antică în texte,* Bucureşti, 1974.
DESEILLE PLACIDE, *Nostalgia Ortodoxiei* (traducere Dora Mezdrea), Bucureşti, 1955.
DEUSSEN P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* Leipzig, 1911.
DEVAMBEZ P., *Epiktetos* (în E.C.g.), Bucureşti, 1970.
DONLAN W., *The origin of Kalos Kagathos* (American Journal of Philologie, vol. 94, nr. 4/1973.
DUMITRIU ANTON, *Eseuri* (Ştiinţă şi cunoaştere) Aletheia, Bucureşti, 1986.

Idem, *Homo universalis,* Bucureşti, 1990.
Idem, *Philosophia mirabilis,* Bucureşti, 1974.
DANIEL CONSTANTIN, *Orientalia Mirabilia,* Bucureşti, 1976.
DRIMBA OVIDIU, *Istoria culturii şi civilizaţiei,* Bucureşti, 1984.
ELIADE M., *Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* vol. II, traducere Cezar Baltag, Bucureşti, 1986.
Idem, *Traité D'histoire des religions,* Paris, 1964.
FARRAR F. V., *Primele zile ale creştinismului,* (traducere Nicodim, Mitropolitul Moldovei), Mănăstirea Neamţ, 1938.
FLACELIÈRE F., *Educaţia,* în E.c.g., Bucureşti, 1970.
Friedländer Paul, *Die platonischen Schriften,* Berlin, 1930.
FURSAC R., *L'avarice, essai de psichologie morbide,* Paris, 1911.
GAUTHIER, R.A., *La morale d'Aristote,* Paris, 1958.
GEALY (Fr. D.); NOYES (M. P.) *The first and second Epistoles to Thimothy and the Epistole to Titus,* New-York, 1955.
GRALLIOT HENRI, *Le culte de Cybéle, Mère du dieux, a la Rome et dans l'Empir Romain,* Paris, 1912.
GRAMATOPOL M., *Civilizaţia elenistică,* Bucureşti, 1974.
GUILLAUMONT ANTOINE, *Originea vieţii monahale,* trad. Constantin Jinga, Bucureşti, 1998.
LASCU NICOLAE, *Cum trăiau romanii,* Bucureşti, 1965.
HARTMANN N., *Ethik,* Berlin, 1926.
HÄRING B., *Das Gesetz Christi,* Freinburg in Breisgau, 1963.
HOFFDING H., *Ethik,* Leipzig, 1901.
IONESCU ŞERBAN, *Morala antică şi morala creştină,* Bucureşti, 1923.
JODL FR., *Geschichte der Ethik,* Stuttgart und Berlin, 1906.
KEIL FR. C., *Commentar über das Evanghelium das Matthäus,* Leipzig, 1877.
KINKEL W., *Geschichte der Philosophie van Socrates bis Aristoteles,* Berlin, 1922.
LAGRANGE J. M., *Evangile selon Saint Luc,* Paris, 1941.
LESKY A., *History of greec literature,* London, 1966.
MAGNIEN VICTOR, *Les mysteres d'Eleusis,* Paris, 1929.
MARCU (diac. prof.) GR., *Antropologia Paulină,* Sibiu, 1947.
Idem, *Cine este „ἐγώ"* din capitolul VII al epistolei către Romani? în rev. „Mitropolia Ardealului" nr. 3–4/1959.
LARCHET J. C. *Thérapeutique des maladies spiritualles,* Paris, 1993.
MARL R., *Iconografie de l'art profane au moyen âge et à la Renaissance,* Haga, 1932.
MARROU H. I., *Istoria educaţiei în antichitate* (trad. Stella Petecel), vol. I, Bucureşti, 1997.
Idem, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice,* trad. D. Stoianovici şi Lucia Wald, Bucureşti, 1997.
MARX WERNER, *Gibtes auf Erden ein Maß?,* Hamburg, 1983.
MĂRGINEANU N., *Condiţia umană,* Bucureşti, 1973.
MIETH DIETMAR, *L'etique du sport,* în rev. Concilium, 1989–225.
MIHĂLESCU (Mitropolit) IRINEU, *Istoria religiilor lumii,* Bucureşti, (f.a.).
MIHOC (preot dr.) VASILE, Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, în rev. Studii Teologice, nr. 3–4 şi 5–6/1983.
MLADIN (Mitropolit) NICOLAE, *Asceza şi Mistica paulină,* Sibiu, 1996.
Idem, *Studii de Teologie Morală,* Sibiu, 1969.
Idem, *Problema omului,* colecţia cit. p. 124–143.

Idem, *Iisus Hristos în viaţa morală a credincioşilor,* în colecţia cit. p. 163–186.
Idem, *Sfinţii în viaţa morală ortodoxă,* în colecţia cit. p. 312–338.
Idem, *Asceza creştină,* colecţia cit. p. 339–350.
Idem, *Familia creştină,* colecţia cit. p. 351–360.
MOLDOVAN (preot prof.) ILIE, *„În Hristos şi în Biserică"* – Iubirea, taina căsătoriei. Teologia iubirii II, Alba Iulia, 1996.
Idem, *„În Hristos şi în Biserică".* Adevărul şi frumuseţea căsătoriei, Teologia iubirii II, Alba Iulia, 1996.
MOSCATI SABATIO, *Vechile civilizaţii semite* (trad. E. Costescu), Bucureşti, 1975.
NATORP P., *Die Ethik des Demokrits,* New-York, 1970.
NORTH H., *Sophrosyne, self Knowledge end self Restraint in greek literature,* Ithaca, New-York, 1966.
NEGOIŢĂ ATHANASE, *Gândirea asiro-babiloniană în texte,* (Studiu intr. C. Daniel), Bucureşti, 1975.
Idem, *Gândirea Hittită în texte* (Studiu intr. C. Daniel), Bucureşti, 1986.
PAMFIL EDUARD (Prof. Dr.), *Psihozele,* Timişoara, 1976.
PAVEL (asistent) CONSTANTIN, *Lăcomia, patimă dăunătoare vieţii individuale şi obşteşti,* în rev. Studii Teologice, nr. 7–8/1995.
PETERS E. FR., *Termenii filosofiei greceşti* (traducere Drăgan Stoianovici), Bucureşti, 1993.
PIEPER J. *Uber die Hoffnung,* München, 1949.
Idem, *Klugheit – Gerechtigkeit – Topferkeit – Mass,* München, 1964.
Idem, *Zucht und Mass,* Leipzig, 1940.
PINILLA A., *Sofrosine, ciencia de la ciencia,* Madrid, 1959.
PLĂMĂDEALĂ (Mitropolit) ANTONIE, *Capcanele smereniei,* în „Telegraful Român", nr. 41–42/1998.
Idem, *Cum să arbitrăm lupta dintre smerenie şi mândrie,* în Telegraful Român, nr. 45–46/1988.
Idem, *Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă,* Sibiu, 1983.
PLUTARH, *Cum să ne vindecăm de mânie* (trad. Ştefan Bezdechi, Cluj – Sibiu, 1943.
Idem, *Probleme morale,* Despre educaţia copiilor, Paris, 1868.
POPESCU (preot, prof.) DUMITRU, *Teologie şi cultură,* Bucureşti, 1993.
POPESCU (drd.) MIHAIL, *Ideea de purificare în religiile de mistere greco-romane,* în „Studii Teologice" nr. 3–4/1971.
POPESCU (prof.) T. M., *Caritatea creştină în Biserica veche,* în „Biserica Ortodoxă Română" nr. 1–2/1945.
PRELIPCEANU VL., *„Actualitatea învăţăturilor moral sociale în cartea lui Isus Sirah",* în rev. Studii Teologice nr. 9–10/1955.
RACCANELLO DARIO, *Rugăciunea lui Iisus* în scrierile stareţului Vasile de la Poiana Mărului (traducere Maria Oros şi diac. Ioan I. Ică Jr.), Sibiu, 1996.
RADU (preot, prof.) DUMITRU, *„Trăirea creştină",* în „Îndrumătorul bisericesc al Episcopiei Râmnicului şi Argeşului", nr. 4/1987.
REGNAULT LUCIEN, *Viaţa cotidiană a Părinţilor deşertului în Egiptul secolului IV,* trad. diac. Ioan I. Ică, jr., Sibiu, 1997.
REMBERT CL., *Etude analitique des allusions medicales de l'oevre de Platon,* Paris, 1962.
RIEGLER G., *Cristliche Moral...* Ausburg, 1935.
SCHUHL P. M., *Epikuros,* (în E.c.g.), Bucureşti, 1970.
Idem, *Anaxagoras,* (în E.c.g.), Bucureşti, 1970.
Idem, *Stoicism* (în E.c.g.), Bucureşti, 1970.
SOLOVIOV VL., *Îndreptăţirea binelui* (Filozofia morlă) (traducere şi note de Nina Nicolaeva) Bucureşti, 1994.

SPIDLIK TOMAS, *Spiritualitatea răsăritului creștin.* Manual sistematic. Trad. și prezentare de Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997.
STĂNILOAE D., (preot, profesor) *Teologia Morală Ortodoxă* vol. III (Spiritualitatea ortodoxă), București, 1981.
ȘTEF FELICIA (conf.) *Sintaxa structurală a limbii vechi grecești,* București, 1987.
STEINHARDT N., *Dăruind vei dobândi,* Cluj Napoca, 1994.
STERE ERNEST, *Din istoria doctrinelor morale,* vol. I.
STRIADE M., *Creierul, centrala cu milioane de agregați,* București, 1962.
TARNAVSCHI V., *Arheologia Biblică,* Cernăuți, 1930.
THATCHER ADRIAN, *Descătușarea sexului* (traducere Mariana Grancea) – O perspectivă creștină asupra sexualității (London, 1993), București, 1995.
THONNARD F. J., *Précis d'histoire de la Philosophie,* Paris, (f.a.).
THUNBERG LARS., *Microcosmos and Mediator* (antropologia teologică a lui Maxim Mărturisitorul) Lund, 1965.
TODORAN ISIDOR, Bazele axiologice ale binelui, Cluj – Sibiu,1942.
VASILESCU (diac. prof.) EMILIAN, *Istoria religiilor,* București, 1982.
VERNANT J. P.,*Les origenes de la pensée grecque,* Paris, 1962.
VERZAN (preot) S., *Epistola I către Timotei: Introducere, traducere și comentariu* (teză de doctorat) în rev. Studii Teologice nr. 6/1988.
WARKOTSCH ALB, *Antike Ohilosophie im Urteil der Kirchenväter,* Paderborn, 1974.
ZĂGREANU (arhid., prof.) I., *Câteva caractere specifice ale virtuții creștine,* în rev. „Mitropolia Ardealului", nr. 7–8/1966.

LA TEMPÉRANCE DANS L'ÉTIQUE DE LA PHILOSOPHIE ANTIQUE ET DANS LA MORALE CHRÉTIENNE

– ESSAI DE SOPHROLOGIE CHRÉTIENNE –

R É S U M É

Nous admirons tous les créations de l'intelligence humaine, qui met en évidence les capacités de démiurge de l'homme et affirment qu'il est l'image de Celui qui a créé le ciel et la terre.

Nous nous réjouissons toutes les fois que nous bénéficions des progrès de la science et de la technique, tout comme de l'affirmation de la dignité humaine par la liberté et la démocratie.

Nous vivons toujours le sentiment de l'accomplissement personnel quand nous voyons que la vie triomphe sur la mort, quand la culture et la civilisation prennent de plus en plus de place dans le monde, quand la justice et la sagesse, le courage et la dignité, la fermeté de caractère et la sincérité s'affirment comme valeurs de l'esprit humain.

Mais toutes ces aspirations et idéaux de l'âme humaine, tout, comme de la vie même dans son déroulement normal, sont empêchés pour la plupart de s'affirmer par la nature humaine ellemême, plus précisément par ses zones ténébreuses, d'où prennent leur source les instincs qui pervertissent. Quoique voués à être vitaux, ces instincts produisent, par leur pervertissement, des défaults de comportement qui, à leur tour, créent des troubles aussi bien dans la vie individuelle que dans les relations interhumaines.

Il suffit de penser à ces deux formes irrationnelles de l'âme: l'irascibilité et la concupiscence. Tout le drame de l'être humain surgit de ces deux éclatements modernes: le crime et le sexe. Et si nous y ajoutons les autres débauches instinctives auxquelles l'être humain se livre, alors nous nous expliquons facilement les causes du déséquilibre social, économique, écologique, culturel etc. Parce que si, par exemple, la literature, l'art, la science et la technique sont déterminés et imbus de ces impulsions aveugles, ils exprimeront une culture qui ne développera pas l'esprit humain vers son accomplissement, mais l'altèrera, en paralysant son énergie créatrice. Et ensuite ils „nourriront" une dégradation des aspirations de l'âme humaine.

Mais l'âme humaine a aussi une partie lumineuse. C'est la nature raisonnable de l'homme. Et à juste titre les sages des peuples antiques l'ont déterminée comme un véritable miracle de l'âme, à même de la faire sortir de son état de sauvagerie et d'animalité et de la rendre de plus en plus humaine. Or „parmi tous les peuples du monde, le peuple grec a été celui qui a songé le plus beau rêve de la vie" (Goethe).

Ce n'est pas que l'esprit de cette nation aurait été différent des autres, car il a eu lui aussi ses tares et ses chutes... Mais c'est juste au moment où il se trouvait dans une crise qu'ont apparu les sages porteurs de lumière de l'Hellade qui en ont allumé la torche, et avec bien plus de conviction, l'ont portée en avant, en franchissant toutes les difficultés.

On a remarqué à raison que „les anciens Grecs n'ont pas été des dieux, ni même des prototypes éternels, mais dans l'âme de l'home grec il y avait l'aspiration vers le divin" (W. Kinkel). Ils ont regardé et analysé la nature environnante, en saisissant son ordre et son harmonie. C'est pour cela qu'ils l'ont appelée „kosmos". Et ils ont voulu que la nature humaine soit dans le même ordre et harmonie, c'est-à-dire un microcosme. C'est ainsi qu'ils ont découvert que ce qui apporte l'harmonie dans la nature humaine c'est la mesure, c'est-à-dire l'équilibre des excès et des insuffisances dans tous les compartiments de la vie humaine.

„La mesure est la meilleure chose" ou „la mesure est la perfection de toutes les choses" était la devise qu mettait les fondements et rendait la perfection de la nature. Tout excès ou abus sont nuisibles et impropres à la nature. Ils la souillaient et la falsifiaient. Ils lui étaient défavorables. La mesure apportait la purification, l'assainissement de la nature, la possibilité de son accomplissement. C'est pour quoi la mesure mène vers le katharsis, c'est-à-dire vers l'élimination de tout ce qui est étranger à la nature et nuisible.

Mais afin que la mesure puisse mèner vers le Katharsis, elle doit trouver son fondement dans la santé mentale. Seulement par la santé de la raison l'homme peut s'orienter dans la vie avec de la sagesse, tout en distinguant le bien du mal et en acquérant la maitrise de soi. Les Grecs ont nommé cette sagesse pratique, qui prend sa source dans la santé de la raison, sophrosyne. Ce sera la terme clé de la culture grecque, le concepte privilégié de la vie spirituelle créatrice de valeurs. C'est le terme qui mettra en circulation la notion de tempérance et qui tout le long du temps recevra une gamme très large de significations et d'applications dans la vie.

Le terme prend son origine dans la pratique d'Hippocrate en ce qui concerne la diète pour assurer la santé physique. On établit ainsi une interdépendance entre la santé du corps et celle de l'âme. „Tout comme il ne faut pas chercher à guérir les yeux sans guérir la tête ou la tête sans tenir compte du corps, de la même façon le corps ne peut pas être guéri sans l'âme", disait Zalmoxis, le „roi-dieu" dans le dialogue „Charmides" de Platon.

La signification de santé de la raison avec laquelle „débute" sophrosyne, élargit toujours sa sphère d'expression de la valeur. En partant par exemple de l'idée de bon sens, elle s'amplifie par celle de pudeur, de réserve, de modestie, déterminant l'attitude de respect dans les relations sociales et ouvrant les perspectives d'une vie civilisée par la culture de l'esprit, c'est-à-dire de l'éducation. Elle devient une maitrise de soi par l'acte de la discipline des sens, comme résultat de la modération, de la réflexion, de la sagesse, de la lucidité. Platon avait raison de dire que l'idée de la tempérance ressemble à une concordance de sons qui constituent l'harmonie. Elle est une sorte de monde de bon ordre. Elle est le cosmos tel que le contient l'univers, mais aussi la cité et l'âme humaine... Elle est „hesekia" parce que celle-ci commence par l'ascèse du mental et culmine par la connaissance de soi.

En outre sophrosyne entre dans la sphère des valeurs religieuses, liée aux rites de purification accompagnés de danse et de musique. Elle apporte la tranquillité, l'équilibre et le contrôle après une période de trouble. Après avoir tué sa mère, Oreste se trouve dans un véritable délire. C'est après un sacrifice purificatoire qu'il retrouve sa sérénité, c'est-à-dire sophrosyne.

A l'autre pôle de la sophrosine il y a hybris, qui exprime le dépassement de la condition humaine, de la conduite juste, représentant une déviation du comportement humain.

Au niveau de la sophrosyne, comme modalité d'exprimer l'idée de la tempérance, nous retenons celle d'enkrateia (contenance),

aidemon (résérvé, modeste, décent), kosmios (tranquille, équilibré, ordonné).

Une autre modelité d'exprimer la tempérance est aussi celle de diakrisis et de logos orthos, c'est-à-dire le discernement, le don des différences entre le bien et le mal, ou la „juste raison", comme les appellent les parents de la Philocalie, en les considérant la voie royale, oeil et lumière de l'âme, non commun de toutes les vertus.

Dans la vision chrétienne, sophrosyne est tout d'abord un attribut de Dieu, la nature humaine l'ayant en soi comme représentation de l'image de Dieu. Ensuite elle l'a comme un devoir moral de la maîtrise de soi donné par l'ordre du Créateur de ne pas manger d'un certain arbre, c'est-à-dire de ne pas tomber en proie à la gourmandise. Le christianisme regarde avant tout la réalité de la nature déchue dans le péché et la function de la tempérance dans la maîtrise de la vie spirituelle sur la vie instinctive animalique, de l'ouverture de la voie vers la ressemblance et l'accomplissement en Dieu. C'est pourquoi la tempérance se rapportera et sera déterminée par les trois vertus théologiques: la foi, l'espoir et la charité, qui représentent des ouvrages de la grâce divine et qui nous introduisent dans la communion de Dieu, pour la guérison de la nature. Et comme Dieu est la sainteté parfaite, sophrosyne prépare l'âme pour obtenir cette sainteté. De cette façon, elle sera le correspondant de l'idée de katharsis, c'est-à-dire de la purification et de l'immaculation, aussi bien de l'esprit que du corps. Au-delà du fait que sophrosyne est sobrietas et contientia (le controlôle et la contenance des concupiscences, elle s'achève par pudicitia et castitas. Ainsi elle est la vertu de la sainteté: hagneia. Et étant donné que la sainteté de Dieu s'exprime par agapè, sophrosyne se dirige vers autrui sous la forme de la mégalopsychia, de la magnanimité, de la charité, de la générosité...

En conclusion on peut dire que la sophrologie chrétienne est une plaidoirie en faveur de l'humanisation, de l'ouverture à la culture et à la civilisation, de la sacralisation dans un monde désacralisé, gouverné par un pouvoir néo-paien qui, à la place de Dieu, veut faire dominer dans la conscience humaine le règne instinctif des désirs aveugles et des passions asservissantes qui dérivent particulièrement de l'opulence, de la violence et du sexe.

En même temps la sophrologie chrétienne représente une exhortation à vivre sa vie en honneur, modestie et dignité, tout en faisant dela devotion à Dieu un modèle de générosité de l'âme humaine, adressée au monde et à la vie par l'amour sacrifié du Christ ressuscité et par lepouvoir du Saint Esprit qui sanctifie toutes les choses et les êtres pour l'accomplissement de leur destinée.

TEMPERANCE IN ANCIENT PHILOSOPHICAL ETHICS AND IN THE CHRISTIAN MORALS – AN ESSAY CHRISTIAN SOPHROLOGY –

SUMMARY

We admire all the creations of the human brain that reveal the demuirgical abilities of man and assert that he is the image of He who creates heaven and earth.

We enjoy each time when we benefit by the progress of science and technique, and, also, by the affirmation of human dignity through freedom and democracy.

We have always the sense of our own ful filment when we see that life triumples over death, when culture and civilization win more and more place in the world, when justice and truth, generosity and wisdom, firmness of character and sincerity assert themselves as values of the human mind.

All these aspirations and ideals of the human soul and of life in its own unfolding are often hindered to affirm themselves even by human nature more precisely by its dark areas, whence the instincts which pervert themselves start. Although these instincts are destined to be crucial, through their pervertion they can produce flaws of behaviour and the latter create disorder both in private life and in the relations between people. It's enough to think of two irrational forms of the soul: irascibility and concupiscence, and we have the whole tragedy of human being in those two "modern" outbreaks: crime and sex. And if we add other instinctive dissolutions to which the human being is subdued, then we can easily explain the causes

of economic, social, ecological and cultural disequilibrium. And, if, for instance, literature, art, science and technique are determined and impregnated with such blind impulses, they will express a culture that can cannot guide the human mind to a fulfilment, but on the contrary they will falsify it, paralysing its creative energy. And then, they will "feed" a degradation of the soul's aspirations...

But the human soul has also a bright side. This is the rational nature of man. To be true the wise men of ancient nations determined it as a miracle of the soul, taking it out of savagery and animality and making it more and more human.

But "from all the world nations, the Greek nations was the one that dreamed the most beautiful dream of life" (Goethe). Not because the spirit of this nation would have been more different from the others, but because it had its own defects and falls... But just when it was in a cris's, the wise torch bearers of Hellas showed up and lighted the torch more firmly, then they took it forward outrunning difficulties... For good reasom it became conspicuous that „the ancient Greeks were neither gods nor eternal prorotypes, but in the Greek man's soul the aspiration to the divine was living". (W. Kinkel). They looked at and analysed the surrounding nature, realizing its order and harmony. That is why they called it "space". And they wanted human nature to be characterized by the same order and harmony, to form a „microcosm". Thus, they discovered that what brings harmony in the human nature is measure, the equilibrium of excesses and insufficiencies in all the compartments of human life. "Measure is the best thing", or „Measure is the perfection of all things", was the motto that laid the bases and led to the perfection of nature. All excesses and all abuses are harmful and improper to nature. They stain it. They falsify it. They are detrimental to it. Measure brings purification the clearing of nature, the possibility of its fulfilment. So measure leads to katharsis, that is to the elimination of all that is unknown and detrimental to nature.

But in order that measure should lead to katharsis, it should rely on a healthy mind. Only through the health of the can man find his own way wisely, distringuishing good from evil and obtaining self-control. This practical wisdom based on the health of mind was called „sophrosyne" by the greeks will become the key term of Greek culture, a privileged concept of the spiritual life that created values. This is the term that will put in circulation the notion of temperance and which along the time will receive a very rich range of meanings and of applications in life.

The term has its origin in Hippocrate's use of diet for the health of the body. Thus an interdependence between the health of the body

and the one of the soul is established. "Because we should not try to cure the eyes without curing the head or cure the head without curing the body, the same "the body cannot be cured without, the soul", says Zamolxis, "the kingsgod" from Platon's dialogue „Charmides".

The sense of health of the mind with wich sophrosyne "makes its own debut" enlarges its sphere of value expression. Starting, for instance, from the idea of common-sense it, amplifies through that of bashfulness, shyness, modesty, determining the attitude of respect in social relationships and opening prospects of a civilized life through the cultivation of the spirit, that is, of education. It becomes self-control through the discipline of the senses, as a result of moderation, thinking, obedience and consciousness. Platon was right when he said that the idea of temperance looks like a correspondence of sounds that form the harmony. It is a world of good order. It is the space which is included within the universe, the fortress and the human soul... It is „hesykia", because it starts with the askesis of the mind and reaches the climax with self-cognition.

Besides, sophrosyne belongs to the sphere of religious values, connected with rituals of purification, accompanied by dance and music. It brings peace, equilibrium and control after a period of disorder. After killing his mother, Orestes was found in a real delirium. After a purifying sacrifice, he recovers the peace of mind, that is, sophrosyne.

At the opposite pole of sophrosyne, is the hybris, that indicates the luciferic selfishness of self-confidence, a cheeky and unscrupulous abuse, developed under the impulse of a reckless arrogance or insatiable greed. Considering as a way of expressing the idea of temperance, we mention enktateia (bridling), aidemon (coy, modest, decorous), kosmios (calm, well-balanced, tidy), katharsis, hesykia.

Another way of expressing temperance is diakrisis and logos orthos, that is discrimination, the gift of differenciating between good and exil or the right consideration, how the Fathers of Philocaly called them, considering them a royal way, the eye and the light of the soul, the common name of all virtues.

In Chtistian vision, sophrosyne is firstly an attribute of God, and human nature has got it as a representation of good's image. It, also, has got it as a moral duty of self-control given through the order of the Creator such as not eating from a certain tree, not falling into the sin of gluttony. But Christianity regards first and foremost the reality of the nature fallen into sin and the role of temperance in the ruling of the spiritual life over the instinctive animalic life, opening the way towards the resemblance and perfection in God. Thus

temperance will refer to and be determined the three theological virtues of faith, hope and love that represent the works of the divine grace and that introduce us in the communion with God in order to head human nature. And because God is perfect holiness, sophrosyne is preparing the soul for getting this holiness. In this way it will correspond to the idea of katharsis, that is the purity and chastity, of both the soul and the body. Besides the fact that sophrosyne is sobrietas and constientia (self-control and restrain of concupiscence), it is becoming perfect through pudicitia and castitas. Thys it is the virtute of holiness: hagneia. And because the holiness of God is expressed through agape, sophrosyne is pointing to follow creatures under the form of megalopsihy, magnanimity, charity, generosity...

As a conclusion, we can say that Christian sophrology is a plead for humanization, for opening towards culture and civilization, for sacralization in a desacralized world, ruled by the neo-paganism that instead of god would like to enthrone in the human consciousness the instinctive reign of blind desires and enslaving passions which devolve mainly from gluttony violence and sex.

At the same time, Christian sophrology represents a stimulus for living our life in honour, modesty and dignity, making out of the adoration owed only to God an example of generosity of the human soul addressed to the world and to life through the sacrificed love of Jesus Christ who resurrected from death and through the power of the Holy Spirit who sanctifies everything fot the fulfilment of their mission.

So, that's why, if we want to have a strongly consolidated family in order to constitute the cell of a healthy society; and if we want to promote an enlightened faith, then sophrologic education constitutes an ideal and a duty of the family, of the educational establishments and especially of the Christian church.

CONTENT

THE TEMPERANCE IN THE ANCIENT PHILOSOPHICAL ETHICS AND IN THE CHTISTIAN MORALS

– AN ESSAY OF CHRISTIAN SOPHROLOGY –

CUPRINS

ISBN 973-574-524-0

Bun de tipar: 19.2.1999
Apărut: 1999
Coli tipar: 27,50

Culegere și paginare computerizate

Tiparul executat la
S.C. „Helicon" Banat S.A.
1900 Timișoara, Calea Aradului 1
☎ 056/20 30 61*, 20 30 79*, 12 23 29
Telefax: 056/19 03 56
sub comanda nr. 394



Ideea de cumpătare este cel mai cuprinzător și variat exprimată prin sophrosyne. Ea redă natura conștientă a ființei raționale, ce se vrea din ce în ce mai umanizată; de a ieși necontenit de la întuneric la lumină, la cât mai multă lumină... Având o gamă foarte variată de exprimare, sophrosyne este asemenea unei simfonii ce mereu se amplifică în conturarea armoniei sufletului omenesc, definindu-i caracterul dinamic și creator ce spune NU hybrisului ca luciferică încredere în sine și insolență; ca depășire abuzivă a măsurii, a conduitei cuvenite, și a însăși condiției umane.

Mai mult ca oricând, în vremea noastră se face caz de afirmarea drepturilor omului... Numai că în condițiile naturii umane care poartă în sine rănile păcatului, omul se îneacă în propria-i libertate, pierzându-și de mai multe ori controlul și stăpânirea de sine, fiind dominat de criza morală a căutării fericirii, pe care însă nu o găsește... De aici apare tot mai imperios necesară sofrologia...

...Sofrologia creștină reprezintă o pledoarie pentru sfințenia vieții în Hristos prin Duhul Sfânt, sub formă decentă, cu măsură și demnitate, într-o lume desacralizată, dominată de neopăgânismul, care în locul lui Dumnezeu vrea să întroneze în conștiința umană fascinația vitalismului ce decurge cu precădere din îmbuibare, violență, sex...

EDITURA
HELICON
TIMIȘOARA

ISBN 973-574-524-0